**Քաղաքացիական հասարակությունը և կրոնը. Կաթոլիկության հետահայաց դիտարկում և մտորումներ իսլամի շուրջ**

Խոսե Կազանովա

Քաղաքացիական հասարակության ձեւավորման նոր ալիքի ամենազարմանալի եւ անսպասելի կողմերից մեկը կրոնի ունեցած դերակատարությունն է: Այս համոզմանն են շատ հասարակագետներ: Այդպես են կարծում նաեւ նրանք, ովքեր ընդունում են աշխարհիկացման (secularization) տեսության հիմնական դրույթը, այսինքն նրանք` ովքեր գտնում են, որ մեր ժամանակներում կրոնը անկում է ապրում, եւ աստիճանաբար ավելի ու ավելի մասնավոր ու մարգինալ դառնալով` կորցնում է իր քաղաքական նշանակությունը (Կազանովա, 1994 բ):

Համաշխարհային այս միտումն, ըստ էության, կապված է «ժողովրդավարացման երրորդ ալիքի» հետ, որը ընդլայնելով շառավիղը տարածվել է Հարավային Եվրոպայից (Իսպանիա)` դեպի Հարավային Ամերիկա (Բրազիլիա), Արեւելյան Եվրոպայից (Լեհաստան)` Արեւելյան Ասիա (Ֆիլիպիններ եւ Հարավային Կորեա) եւ Հարավային Աֆրիկա: Այս բոլոր դեպքերում (թվարկումը կարելի է էլի շարունակել) կրոնը, կրոնական ինստիտուտները եւ սոցիալական շարժումները, որոնք հաճախ կրոնական բնույթ են ունեցել կամ կրել են կրոնի ազդեցությունը, նշանակալից դերակատարություն են ունեցել: ժողովրդավարական անցումներում, հատկապես էական դեր է կատարել Կաթոլիկ եկեղեցին եւ համայնքները,այնքան էական, որ Սեմյուել Հանթինգտոնը (1991) եւ մյուսները (Կազանովա, 1996) իրավացիորեն պնդում էին, որ ժողովրդավարացման երրորդ ալիքը գլխավորապես կաթոլիկական էր: 1970-ական թվականների կեսերից ի վեր` ժողովրդավարություն զարգացրած երեսունից ավել երկրներից գրեթե երկու երրորդը կաթոլիկ են: Հանթինգթոնը (1993, 1996) առավել հայտնի է իր այն ենթադրությամբ, որ ժողովրդավարացման երրորդ ալիքը հասել է իր քաղաքակրթական սահմանին,այսինքն` այն եզրագծին, երբ այլ քաղաքակրթությունների (մասնավորապես իսլամի) հիմքը կազմող սկզբունքներն, ըստ էության անհամատեղելի են ժողովրդավարության հետ: Այդ իսկ պատճառով էլ իսլամի հասարակական մոբիլիզացումը չի կարող նպաստել ժողովրդավարությանը եւ քաղաքացիական հասարակության ձեւավորմանը: Իսկ Սառը պատերազմի դեպքում` խոշոր տերությունների աշխարհաքաղաքական բախման փոխարեն` կարող է տեղի ունենալ քաղաքակրթական բախում` իսլամի եւ արեւմուտքի միջեւ:

Այս աշխատության մեջ ցանկանում եմ քննարկել երկու թեզ: Առաջին մասում կփորձեմ վերլուծության միջոցով ներկայացնել կաթոլիկության վերափոխման պատկերը, ինչի արդյունքում կաթոլիկությունը այսքան կարեւոր պատմական դերակատարություն ունեցավ: Հետահայաց դիտարկումներից ելնելով` երկրորդ մասում ցանկանում եմ վերլուծել իսլամի ներկա վերափոխումը, եւ անդրադառնալ այն հարցին, թե կարո՞ղ է արդյոք իսլամը նույնպիսի դերակատարություն ունենալ` մուսուլմանական երկրների ժողովրդավարացման եւ իսլամական քաղաքացիական հասարակությունների ձեւավորման գործընթացում:

I. «Կաթոլիկական ալիքի» հետահայաց դիտարկում

Կաթոլիկության անուրանալի քաղաքական դերակատարությունը այնպիսի երկրներում,ինչպիսին են ասենք Իսպանիան, Բրազիլիան կամ Լեհաստանը, որտեղ բնակչության գերակշիռ մասը մի ժամանակ հիմնականում կաթոլիկ է եղել, զարմանք չի հարուցում: Ու որպեսզի քաղաքացիական հասարակության ձեւավորման եւ ժողովրդավարացման գործընթացում կրոնի ունեցած դերակատարությունն առավել տեսանելի լինի,որոշակի հստակեցումների անհրաժեշտություն է առաջանում:

1. Նախ անհրաժեշտ է նկատի ունենալ, որ սա կաթոլիկ եկեղեցու պատմական մեկնարկն էր, այսինքն` ժողովրդավարացման գործընթացում կաթոլիկ եկեղեցին իր պատմության ընթացքում առաջին անգամ` գործուն եւ դրական դերակատարություն ունեցավ: Ժողովրդավարացման նախորդ ալիքների ժամանակ եկեղեցին եւ կաթոլիկները, որպես կանոն, ժողովրդավարության համար մղվող պայքարում եղել են բարիկադի հակառակ կողմում: Կաթոլիկ եկեղեցին հիմնականում հանդես է եկել դիմադրողի դերում, լավագույն դեպքում` մնացել է անտարբեր: Այնպես որ, հազիվ թե գտնվի մեկը, ով կխիզախի պնդել, թե կաթոլիկությունը հիմքում, այսինքն իր էությամբ` ժողովրդավարական է, որ նա թեեւ մասամբ, այնուամենայնիվ, համակրում է ժողովրդավարությանը կամ քաղաքացիական հասարակությանը: Ընդհակառակը, ժողովրդավարացման երրորդ ալիքը կաթոլիկական է եղել, որովհետեւ կաթոլիկ երկրներից շատերն այն ժամանակ կառավարվում էին եկեղեցու եւ կաթոլիկ բանակների աջակցությունը վայելող ավտորիտար վարչակարգերի կողմից:

2. Կաթոլիկ համայնքները կարեւոր դեր են կատարել այն երկրների ժողովրդավարացման գործում, որտեղ նրանք փոքրամասնություն են կազմել: Օրինակ` Հարավային Կորեայում եւ Հարավային Աֆրիկայում, որտեղ կաթոլիկները բնակչության 10 տոկոսից էլ քիչ են: Այնպես որ, կաթոլիկությունը կամ ավելի ճիշտ` Վատիկանի երկրորդ տիեզերաժողովի ժամանակ փոփոխված կաթոլիկական ավանդույթը, պետք է լուրջ գործոն համարել, քանի որ այն պատմական եւ հասարակական ակնառու ազդեցություն է թողել անգամ ոչ կաթոլիկ երկրներում: Այս առումով այն կաթոլիկ ալիք էր ոչ միայն այն պատճառով, որ երկրները, որտեղ այն ծագել է, կաթոլիկ էին, այլ որովհետեւ կաթոլիկության վերափոխումը այս ալիքի առաջացման ժամանակ` կարեւոր եւ ինքնուրույն գործոն է եղել:

3. Ավելին, կաթոլիկությունը միակ կրոնն է, որը երրորդ ալիքի ընթացքում դրական դեր է խաղացել քաղաքացիական հասարակության ձեւավորման եւ ժողովրդավարության հաստատման գործընթացում: Հարկավ, ուրիշ տեղերում էլ դրական դերակատարություն են ունեցել այլ կրոնական խմբերը, ինչպես օրինակ` լյութերականներն Արեւելյան Գերմանիայում, բողոքականները, ինչպես նաեւ կաթոլիկները` Հարավային Կորեայում, եպիսկոպոսականները եւ այլ եկեղեցիներ` Հարավային Աֆրիկայում, իսկ ունիթորականության (Unitarian) հետեւորդ մի հունգարացի հոգեւորական հեղափոխություն է սկսել Ռումինիայում: Այսպիսով, թեեւ իմ հետահայաց վերլուծությունը վերաբերում է կաթոլիկության վերափոխմանը,ինչը կաթոլիկությանը նոր պատմական դեր վերապահեց ժողովրդավարացման գործընթացում, այն կարելի է ընդհանրացնել` քննելով կրոնի ունեցած պոտենցիալ դերը քաղաքացիական հասարակության ձեւավորման գործընթացում:

Այս վերլուծությունը կատարում ենք երեք քայլով`

Առաջին` կրոնն առհասարակ եւ եկեղեցիները մասնավորապես կարող են ծառայել եւ որպես ինքնուրույն հասարակական ոլորտ, եւ որպես` պետական իշխանության հակակշիռ ուժ: Ընդ որում, որքան զարգացած է տվյալ կրոնական ինստիտուտի հիերարխիան, ինչպես օրինակ` կաթոլիկ եկեղեցին է կամ շիիթական ալիմներն Իրանում,այնքան այն բնութագրական է: Ադամ Միխնիկն (1993) այս միտքը բազմիցս շեշտել է կոմունիստական վարչակարգի օրոք Լեհաստանում կաթոլիկ եկեղեցու ունեցած դերակատարությանը նվիրված վերլուծության մեջ, որտեղ եկեղեցին ներկայացվում է որպես` «քաղաքացիական հասարակության այս կոնկրետ ինստիտուտը»:Եթե եկեղեցին սահմանում կամ պահանջում է բացարձակ պետական իշխանության սահմանափակում, ուրեմն` որոշակի հանգամանքներում ինքը`եկեղեցին անկասկած կարող է նպաստել քաղաքացիական հասարակության ձեւավորմանը:Սակայն եկեղեցին ինքը քաղաքացիական հասարակության ինստիտուտ չէ, եւ ոչ էլ հզոր ինքնուրույն եկեղեցին է քաղաքացիական հասարակության գոյության պայման:Անկասկած իր ողջ պատմության ընթացքում կաթոլիկ եկեղեցին պահպանել է իր ինքնուրույնությունը պետական իշխանությունից: Եկեղեցու ինքնուրույնությունը, ժամանակակից շրջանում իհարկե, միշտ էլ եղել է եկեղեցու եւ ժամանակակից պետության հարաբերության գլխավոր ուղենիշը: Սա պարզ է դառնում եկեղեցու եւ բազմաթիվ պետությունների միջեւ կնքված պայմանագրերից, այդ թվում` 1804թ. Նապոլեոնի հետ կնքված պայմանագրից: Դրանք փորձում էին մեծացնել եկեղեցու ինքնուրույնությունը թե բարեկամ, եւ թե թշնամի վարչակարգերի օրոք: Համաձայն հռչակված գաղափարի եւ դոկտրինի, լավագույն պայմանը կայացած պետական եկեղեցին է, որն ըստ Վեբերի սահմանման` ողորմածություն կամ ազատություն է պահանջում որոշակի տարածքում, ինչը հնարավոր է` միմիայն պետության ցանկության դեպքում: Սակայն այսպիսի պետական եկեղեցին չի կարող քաղաքացիական հասարակության ինստիտուտ համարվել:

Իսկ երբ եկեղեցու կայացման համար պայմաններ չեն եղել, ինչպես ասենք, այն բողոքական երկրներում, որտեղ կաթոլիկները փոքր թիվ են կազմել, կամ ասենք` այն երկրներում, որտեղ աշխարհիկ իշխանությունը չի արտոնել, որ եկեղեցին պետությունից ինքնուրույն լինի, եկեղեցին համակերպվել է, միաժամանակ փորձելով հնարավորինս պահպանել թե իր, թե կաթոլիկ խմբերի ու կազմակերպությունների ինքնուրույնությունը, եւ պաշտպանել կաթոլիկների իրավունքները: 1930-ականներին ֆաշիստական վարչակարգերի հետ կնքված պայմանագրերը ասվածի վկայությունն են (Կազանովա,1966): Ֆրանկոյի վարչակարգի հետ, որը փաստորեն կաթոլիկ պետություն էր, եկեղեցին նպաստավոր պայմանագիր կնքեց: Մուսոլինիի օրոք եկեղեցին ստացավ գրեթե այն ամենը` ինչ պետք էր իրեն: (1) Նացիզմը եկեղեցուն աննշան ինքնուրույնություն տվեց, եւ գերմանացի կաթոլիկները, թեպետեւ ձեւական,այնուամենայնիվ, կրոնական ազատություն ստացան: Պապի շրջաբերականները դատապարտեցին իտալական ֆաշիզմը եւ գերմանական նացիզմը միայն այն ժամանակ, երբ այս վարչակարգերը սկսեցին սեղմել եկեղեցու ինքնուրույնությունը եւ վերացնել կաթոլիկների արտոնությունները`որոնց եկեղեցին հետամուտ էր եղել: 1931 թ. Կաթոլիկ նախաձեռնությունը (Catholic Action) եւ երիտասարդական կազմակերպությունները ճնշելու վարչակարգի փորձերին` անմիջապես հետեւեց իտալական ֆաշիզմը քննադատող «Կարիք չունեմ» (□Non abbiamo bisogno□) շրջաբերականը: Մինչդեռ նույն Իտալիայում, դրան նախորդած առավել ուժեղ ճնշումները եկեղեցու կողմից չդատապարտվեցին:Սակայն իրավունքների եւ ազատությունների հարցում եկեղեցու մասնավոր մոտեցման խոսուն բնութագրիչ կարող է հանդիսանալ ուշագրավ մեկ այլ փաստ. Երրորդ ռայխի հետ պայմանագրի կնքման բանակցության ընթացքում, պետքարտուղար կարդինալ Պաչելլին, փորձում էր հավելել մի կետ, որով մկրտված հրեաներին եւ գերմանացի կաթոլիկներին շնորհվում էր նույն կարգավիճակը:

Ուստի, անկախ այն արտոնություններից, որ եկեղեցին կարող է ստանալ կամ պահպանել այս կամ այն ավտորիտար վարչակարգի օրոք, նա չի մասնակցում կամ նպաստում քաղաքացիական հասարակության ձեւավորմանը: Որոշակի հանգամանքներում, սակայն, նշված արտոնությունները կարելի է օգտագործել քաղաքացիական հասարակությունը զարգացնելու եւ պահպանելու համար, ինչպես եղավ Ֆրանկոյի օրոք` Իսպանիայում, եւ կոմունիստական Լեհաստանում (Կազանովա, 1993): Ֆրանկոյի օրոք իսպանական լրատվամիջոցները պետական գրաքննության չէին ենթարկվում, եւ հետագայում կարող էին այս արտոնությունն օգտագործել`խոսքի ազատություն պահանջելիս: Նույնը կարելի է ասել կաթոլիկ ընկերությունների մասին, որոնք իրենց ունեցած լիազորություններով կարող էին պայքարել միությունների ազատության համար, կաթոլիկ բանվորների կազմակերպությունները` արհմիությունների իրավունքների համար, կաթոլիկ համալսարանները` ինքնուրույնության եւ մտքի ազատության համար, եւ այլն:

Իսկ ե՞րբ կարող են եկեղեցուն ընձեռված արտոնությունները քաղաքացիական հասարակություն ձեւավորել: Կարելի է ասել, որ եկեղեցին միայն այն դեպքում է քաղաքացիական հասարակության մաս դառնում, երբ այն, վեբերյան իմաստով` դադարում է եկեղեցի լինելուց, այսինքն, երբ այն ընդունում է, որ կրոնի եւ խղճի ազատությունը մարդու հիմնարար եւ անքակտելի իրավունքն են: Օրինակ,երբ 1960-ականներին Վատիկանի երկրորդ տիեզերաժողովն ընդունեց կրոնի ազատության եւ մարդու արժանապատվության հռչակագիրը, իսկ Հովհաննես 23-րդ պապի «Մայր եւ ուսուցիչ» («Mater et Magistra») շրջաբերականով (1961)`եկեղեցին ստանձնեց մարդու համընդհանուր իրավունքների ներկա ուղղությունը: Հետայդու մարդու իրավունքների հարցը կենտրոնական դիրք է գրավում Պապի կոնդակներում եւ եպիսկոպոսների սինոդի նամակներում, հետեւում թողնելով մարդու իրավունքների դոկտրինների դատապարտման մի երկար շարան, որը սկիզբ առավ 1791 թ., երբ Պիոս 6-րդը խարտիայով դատապարտեց Ֆրանսիայի Ազգային ժողովի ընդունած Մարդու իրավունքների հռչակագիրը: Մասնավորապես` Հովհաննես Պողոս 2-րդն է «մարդ արարածի սուրբ արժանապատվությունը» դարձրել է իր համաշխարհային քարոզչության անկյունաքարը (Կազանովա, 1997, 1999):

Հարկ է նշել, որ խորհրդի ժամանակ ծավալված խիստ կարեւոր վեճի ընթացքում ամենից բարձր հնչում էր ընդդիմախոսների` ամերիկյան եպիսկոպոսների ձայնը, ովքեր միաձայն պաշտպանում էին կրոնի ազատությունը ոչ միայն գործնական նպատակահարմարությունից ելնելով,այլեւ հիմնվելով ամերիկյան մեծ աստվածաբան Ջոն Կորթնի Մյուրեյի (1960, 1966) աստվածաբանական դրույթների վրա: Ընդդիմացողներից մեկն էլ կրակովցի կարդինալ Կարլ Վոյտիլյան էր, ով ծանոթ էր կոմունիզմի օրոք եկեղեցու ազատությունը պաշտպանելու փորձին, ով գիտեր, որ պաշտպանվելու լավագույն ձեւը, թե տեսականորեն, թե գործնականում, խղճի ազատության անօտարելի իրավունքի պաշտպանությունն է:Աստվածաբան Մյուրեյի (1964) համոզմամբ`դարեր շարունակ եկեղեցու կողմից ջերմեռանդությամբ պաշտպանված ազատությունները պետք է անցնեն անհատին, եկեղեցու ազատությունը պետք է վերաճի մարդու ազատության: Միայն այս դեպքում կարող է եկեղեցին իրոք դրական դերակատարություն ունենալ` կաթոլիկ աշխարհում քաղաքացիական հասարակությունների ձեւավորման եւ ժողովրդավարացման գործընթացում:

Եկեղեցու եւ քաղաքացիական հասարակության մերձեցումը ենթադրում է կամավոր առանձնացում (Լեհաստանում ավելի դժկամորեն) ոչ միայն պետությունից, այլեւ` հենց քաղաքական հանրույթից: Քաղաքագիտական տեսանկյունից ժողովրդավարացման երրորդ ալիքի ամենազարմանալի արդյունքներից մեկն էլ այն էր, որ չնայած այս անցումներում կաթոլիկ վերնախավի, խմբերի եւ սոցիալական շարժումների ունեցած կարեւոր դերին,դրա արդյունքում կաթոլիկ եկեղեցու ձեռք բերած ազդեցությանն ու հեղինակությանը այդպես էլ երրորդ ալիքի ժամանակ ոչ մի խոշոր կաթոլիկ կուսակցություն չառաջացավ ոչ Իսպանիայում,ոչ Բրազիլիայում, ոչ Ֆիլիպիններում, եւ ոչ էլ Լեհաստանում:Անշուշտ, կարելի է վստահաբար խոսել կաթոլիկ կուսակցությունների ժամանակաշրջանի, քրիստոնեական ժողովրդավարության ավարտի եւ Կաթոլիկ նախաձեռնության` 20-րդ դարի համընդհանուր կաթոլիկ քաղաքական մոբիլիզացիայի ձախողման մասին (թեեւ որոշ քրիստոնեա-դեմոկրատական կուսակցություններ իրենց քրիստոնեական բնույթը հնարավոր է փոքրիշատե պահպանած լինեն այնպիսի երկրներում, ինչպիսին ասենք` Գերմանիան կամ Չիլին են):

Եկեղեցու անջատումը պետությունից եւ քաղաքական հանրույթից եւ նրա մերձեցումը քաղաքացիական հասարակությանը, որը մեր երրորդ քայլն է, ամենեւին էլ կաթոլիկության մասնավորեցում չի պարտադրում: Ընդհակառակը, այս անջատումը հենց ժամանակակից պետական կրոնի, պետական կաթոլիկության գոյության հնարավորությունն է (Կազանովա, 1994բ): Իհարկե, եթե կրոնի դերը քաղաքացիական հասարակության ձեւավորման եւ վերափոխման հարցում չի հասցվում այս կոնկրետ պատմական հնարավորությանը` քաղաքացիական հասարակության ձեւավորման սկզբնական փուլում ավտորիտար վարչակարգից ժողովրդավարության անցման միջոցին բացվող հնարավորության այս նեղլիկ պատուհանին (երբ եկեղեցին դադարում է պետական եկեղեցի լինելուց), այդ դեպքում պնդումը պետք է որ ընդհանուր լինի արդեն գոյություն ունեցող ժողովրդավարական քաղաքացիական հասարակությունների համար:

Այստեղ տեղին չէ փաստարկել, թե ինչպես են կրոնը, կրոնական խմբերը եւ կրոնական շարժումները դարձել ամերիկյան քաղաքացիական հասարակության կենտրոնական բաղադրիչները` առնվազն երկրորդ մեծ զարթոնքի շրջանում: Նման փաստարկներ կարելի է բերել ինչպես Թոկվիլից, այնպես էլ Ռոբերտ Պուտնամի սոցիալական կապիտալի քննարկումից: Երկու վերլուծություններում էլ կրոնին կենտրոնական դեր է վերապահվում: Եւ եթե մի կողմ թողնենք սոցիալական կապիտալը չափելու Պուտնամի (2000) փորձերի առավելությունն ու կարեւորությունը, եւ ամերիկյան քաղաքացիական հասարակության մեջ սոցիալական կապիտալի անկման մասին թեզը, նրա վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ ամերիկյան սոցիալական կապիտալը պահվում, ներդրվում եւ շրջանառվում է եկեղեցիներում եւ կրոնական խմբերում: Զուգահեռ կարելի է հիշատակել այն փաստարկը, որն ավելի լավ է հիմնավորվել քաղաքացիական հասարակության չորոշակիացված հանրային դաշտի տեսություններում,որը ես կոչում եմ` կրոնի ապամասնավորեցում, երբ կրոնը ներթափանցում է քաղաքացիական հասարակության հանրային դաշտ, որպեսզի բարձրացնելով նորմատիվ հարցեր`մասնակցի այդ հարցերի քննարկմանը (Կազանովա, 1994 բ):

Դիտարկելով կրոնի մասնակցությունը հասարակական ոլորտում, այնպիսի ժամանակակից եւ զարգացած երկրում` ինչպիսին Միացյալ Նահանգներն է, կարելի է ասել, որ կրոնի ապամասնավորեցումը ընդունել է երեք հիմնական ձեւ: Առաջին` կրոնը հանդես է գալիս ավանդույթի պաշտպանության դիրքերից`ընդդեմ պետության որոշակի ձեւերի եւ շուկայական հարաբերությունների: Բողոքական ֆունդամենտալիզմը, որոշ չափով նաեւ կաթոլիկությունը, պայքարում էին աբորտի դեմ,ինչը ապամասնավորեցման առաջին ձեւի օրինակ կարելի է համարել: Նույնիսկ այն դեպքերում, երբ կրոնի մոբիլիզացումը ներկայացվում է որպես զուտ ավանդապաշտական պատասխան ունիվերսալացման արդի գործընթացին, որը խրախուսվում է պետության կողմից, քայքայում է ավանդական նահապետական ընտանիքը եւ ռասայական եւ սեռական տարբերակման ընդունված մոդելները, այնուամենայնիվ, կրոնի ապամասնավորեցումը կարող է կարեւոր հասարակական գործառույթ ստանձնել:Հասարակական դաշտ մտնելով եւ որոշ հարցերի շուրջ ընդգրկուն քննարկում ծավալելով` կրոնը հասարակությանը ստիպում է իր սեփական իրավական կառուցվածքի շուրջ բաց հանրային քննարկում ծավալել:Բնականաբար չի կարելի բացառել ավանդապաշտական ռեակցիայի եւ ֆունդամենտալիստական ռեստավրացիայի վտանգը` արդի իրավական կառույցների համար: Սակայն հենց հասարակական դաշտ թափանցելու գործընթացում է,որ կրոնը եւ ավանդույթները ստիպված են դեմ հանդիման դուրս գալ եւ համաձայնության հասնել արդի իրավական կառույցների հետ: Հասարակական առերեսումը կարող է նպաստել եւ ճանապարհ հարթել գործնական ռացիոնալիզացիայի համար:

Ապամասնավորեցման երկրորդ ձեւն այն է, երբ կրոնը միջամտելով արդի հասարակության կյանքին,սկսում է վիճարկել երկու հիմնական հասարակական համակարգերի` պետության եւ շուկայի պահանջը, եւ առանց հաշվի առնելու ավանդական բարոյական նորմերը սկսում է գործել իր սեփական` ներքին գործառական օրենքներով: Օրինակ, վիճարկելով ազգային շահի աբսոլյուտիստական սկզբունքները, ազգային անվտանգության դոկտրինները եւ միջուկային ծրագրերի անմարդկային սկզբունքները, կրոնը զգուշացնում է թե պետությանը, եւ թե քաղաքացիներին, որ անհրաժեշտ է պետության ձեւավորման տրամաբանությունը ենթարկել «ընդհանուրի շահին»: Նույն ձեւով վիճարկելով կապիտալիստական շուկայի ինքնակարգավորման անանձնական եւ անբարոյական մեխանիզմներով աշխատելու անմարդկային պահանջը` կրոնը հիշեցնում է անհատներին եւ հասարակությանը, որ անհրաժեշտ է վերահսկել այդ շուկայական մեխանիզմները, պատասխանատվություն սահմանել մարդկային, սոցիալական եւ բնապահպանական վնասի համար, եւ ավելի շատ մտածել մարդու պահանջմունքների մասին: Ավելին, համաշխարհային կրոնները առավելություն ունեն, քանի որ զգուշացնում են անհատին եւ հասարակությանը, որ գլոբալիզացիայի պայմաններում «ընդհանուր օգուտը» կարելի է հասկանալ միայն գլոբալ իմաստով, ուստի ներկայիս քաղաքացիական հասարակության հասարակական ոլորտը չի կարող պարփակվել սոսկ ազգային կամ պետական սահմաններում:

Եւ վերջապես, կրոնի ապամասնավորեցման երրորդ ձեւը` կրոնական ավանդույթի հետեւողականությունն է, որը հետամուտ է լինում «ընդհանուր շահի» սկզբունքին` ընդդեմ արդի ազատական անհատապաշտական տեսությունների, որոնք ընդհանուր օգուտը համարում են անհատական ռացիոնալ ընտրության հանրագումար: Քանի դեռ անհատի գիտակցության` բարոյական որոշումներ կայացնելու բացարձակ իրավունքն ու պարտականությունը հարգվում է, կրոնը բարձրացնելով հարցեր, որոնք ըստ ազատական տեսությունների մասնավոր հարցեր են, հիշեցնում է ժամանակակից անհատին եւ հասարակությանը, որ բարոյականությունը կարող է գոյություն ունենալ միայն` որպես միջանձնային նորմատիվ կառույց, իսկ անհատական ընտրությունն էլ «բարոյական» կողմ է ձեռք բերում, եթե այն հետեւում է միջանձնային նորմերին: Հավասարեցվելով անհատի անձնական դաշտին` բարոյականությունը պետք է վերածվի կամայական որոշումների կայացման: Հանրայինը բերելով անհատական բարոյականության, իսկ անհատական բարոյականությունը հանրային հարցերի ոլորտ, կրոնը արդի հասարակությանը կանգնեցնում է կոլեկտիվ ջանքերով իրենց իրավական հիմքերը վերափոխելու անհրաժեշտության առաջ: Այսպիսով, այն օժանդակում է ավանդական կյանքի եւ իր սեփական ավանդույթների գործնական ռացիոնալիզացիային:

II. Իսլամը եւ ժողովրդավարացումը` ապագայի տեսանկյունից

Այս հատվածում ես փորձելու եմ ոչ թե տարվել դրական կանխատեսումներով, այլ խորհել որոշ` էական կարեւորության միտումների մասին` հուսալով պարզել գործողությունների ներկա հոլովույթը: Թեեւ չեմ կարող իսլամի եւ կաթոլիկության համակարգված համեմատությունը ներկայացնել (որովհետեւ ծանոթ եմ ժամանակակից իսլամի մասին թարգմանված գրականության մի մասին միայն, այն էլ` մակերեսորեն), սակայն վստահ եմ, որ իսլամական ավանդույթի ժամանակակից վերափոխումը կարող է ուսուցողական լինել` վերափոխվող կաթոլիկության տեսանկյունից: Այն առնվազն պետք է օգնի բացատրել «իսլամի» եւ «արեւմուտքի» բախումը, հենվելով երկուսի հիմնական մոտեցումների վրա:

«Քաղաքակրթությունների բախման» իր թեզում` Սեմյուել Հանթինգտոնը (1993, 1996) սադրիչ մի հարց է բարձրացնում,այն է` քանի որ ժողովրդավարությունը քրիստոնյա արեւմուտքի քաղաքակրթական նվաճումն է, ուստի` այլ քաղաքակրթություններ կամ համաշխարհային այլ կրոններ չեն կարող այն հեշտությամբ ընդունել: Հետեւաբար միակ ձեւը մնում է արեւմտյան գերիշխանությունը կամ արեւմտյան արժեքների ընդունումը: Եթե այս թեզը ճիշտ է, նշանակում է ժողովրդավարացման երկրորդ ալիքը հասել է իր վերջնագծին, եւ շատ քիչ երկրներ են մնացել, որտեղ անհրաժեշտ է կայուն ժողովրդավարություն հաստատել: Զավեշտալին այն է սակայն, որ այս գաղափարը ներկայացնում են թե արեւմտյան գերիշխանության կողմնակիցները, ինչպիսին ասենք` Հանթինգտոնն է, թե արեւմտյան գերիշխանության հետմոդեռնիստական քննադատներն ու, որոշ` ոչ արեւմտյան երկրների կրոնական եւ քաղաքական էլիտաները, որոնք ցանկանում են պաշտպանել իրենց եւ իրենց հասարակությունները արդի արեւմուտքի անցանկալի ներգործությունից: (2)

Քրիստոնեա-դեմոկրատական արեւմուտքի եւ այլ քաղաքակրթությունների,մասնավորապես` «իսլամա-կոնֆուցիական պետությունների» միջեւ անխուսափելի հակամարտության Հանթինգտոնի տեսլականը տարբեր կողմերից սուր քննադատության է ենթարկվել` հատկապես իր էսենցիալիստական (այն է` համաշխարհային կրոնների էությունն անփոփոխ է) մոտեցման համար: Ժողովրդավարացման կաթոլիկ ալիքի վերլուծության միջոցով կարելի է վիճարկել այս մոտեցումը:Կասկածից վեր է, որ եթե Հանթինգտոնն իր տեսությունը մի քանի տասնամյակ,այսինքն`կաթոլիկության վերափոխումից առաջ շարադրած լիներ, այս թեզի ձեւակերպումը թերեւս կարտահայտեր բողոքական աշխարհիկ արեւմուտքի եւ «մյուսների» միջեւ բախումը, իսկ կաթոլիկ մշակույթը կներկայացվեր` որպես ժողովրդավարության հակոտնյան: Այնուամենայնիվ, սա հին թեզ է, ընդ որում, ոչ առանց իրական հիմքի, ինչը Թոկվիլը փորձել է հերքել 1930-ականներին: Թեզը որոշակի արձագանք գտավ բողոքական Ամերիկայում, որտեղ 1930-1960-ականներին ձեռք բերեց, այսպես կոչված` «հանրապետական կառավարման» եւ «կաթոլիկության» անհամատեղելիության արտահայտություն: (3)

Անկախ հին, հակակաթոլիկ նախապաշարմունքների հանդեպ ունեցած վերաբերմունքից, կաթոլիկ երկրներում քաղաքական մշակույթի արագ եւ ռադիկալ փոփոխությունը (որը կաթոլիկ եկեղեցու կրոնական ուսմունքի վերաձեւակերպման արդյունք էր), հարցականի տակ է առնում դոգմատիկ կառույց ունեցող այնպիսի համաշխարհային կրոնի անփոփոխ էությունը, ինչպիսին կաթոլիկությունն է: Համաշխարհային այլ կրոնների դեպքում ( որոնք պակաս դոգմատիկ են եւ բազմակարծիք` կրոնական ավանդույթի մեկնաբանության հարցում) չփոփոխվող էության սկզբունքը գրեթե չի գործում:

Հարավային Կորեայում եւ Թայվանում ժողովրդավարության արձանագրած հաջողությունը, ինչպես նաեւ ժողովրդավարության արմատավորումը Ճապոնիայում, կասկածի տակ առան կոնֆուցիական-բուդդիստական մշակութային արեալի մասին հանթինգտոնյան թեզը: Ժողովրդավարությունը բազմաթիվ փորձություններ է անցել:Օրինակ, ասենք, Սինգապուրում, որի քաղաքական առաջնորդներն ընդդեմ արեւմտյան մշակութային իմպերիալիզմի`ամեն գնով փորձում էին պահպանել ասիական ավտորիտար մշակույթը: Նույնը կարելի է ասել Հնդկաստանի մասին, որտեղ հինդուիստական ազգայնականների ալիքը փորձում է կրոնական բազմակարծությունը պաշտպանել աշխարհիկ հնդկական պետության ինստիտուտներից: Իսկ իսլամի դեպքում Հանթինգտոնի թեզն ամենամեծ արձագանքի է արժանացել եւ բազմաթիվ վեճերի տեղիք տվել:

Ցավոք սրտի, սեպտեմբերի 11-ին մուսուլման գրոհայինների կողմից իրականացված ահաբեկչությունը եւ Աֆղանստանում` Թալիբան շարժմանն ու Օսամա բեն Լադենի իսլամ գրոհայինների Ալ Քաիդա ցանցին ուղղած արեւմտյան դաշինքի հակահարվածը, էլ ավելի բորբոքեցին այս վեճը:

Ու ամենեւին էլ զարմանալի չէ, որ այս ահաբեկչությանը հետեւած արեւմուտքի պատասխանը շատերը համարում են իսլամի եւ արեւմուտքի միջեւ քաղաքակրթական բախման արտահայտություն: Հակամարտության այս մեկնաբանությունը նշանակալի արձագանք է գտել թե արեւմուտքում, թե իսլամական աշխարհում: Դժվար է հավատալ արեւմտյան առաջնորդներին,ովքեր հրապարակավ ժխտում են, որ իրենց ռազմական միջամտությունն ամենեւին էլ իսլամի դեմ չէ, հատկապես,երբ նրանց այդօրինակ հայտարարություններն Ամերիկայում զուգակցվում են արաբների եւ մուսուլմանների հանդեպ իրականացվող հետապնդումներով եւ զանգվածային ձերբակալություններով: Երբ անձի ազատությունների այսօրինակ սահմանափակումները չեն վիճարկվում դատարաններում, հարցը չի բարձրացվում Կոնգրեսում եւ չի դատապարտվում հասարակության կողմից: Ասես աշխարհի բոլոր արաբներն ու մուսուլմանները ահաբեկչության հնարավոր հանցակիցը լինեն, իսկ ազգային ու կրոնական պատկանելությունն էլ կարող են մեղավորության կանխավարկածի հիմք հանդիսանալ:Այսօրինակ հարձակումներն իրենց հերթին դատապարտել են մի շարք մուսուլման քաղաքական եւ կրոնական առաջնորդներ:Վերջիններս փորձել են ցույց տալ, որ իսլամը կապ չունի ահաբեկչական մեթոդների հետ, ինչը արեւմուտքում ընկալվում է որպես` ահաբեկչության դեմ համաշխարհային պայքարում «Մեզ հետ կամ մեր դեմ» ձեւակերպմամբ վերջնագիր ներկայացրած ԱՄՆ նախագահին տրված ոչ համարժեք ու երկիմաստ պատասխան:Այսպիսի լարված մթնոլորտում դժվար է խելամտորեն քննարկել ժողովրդավարության եւ քաղաքացիական հասարակության զարգացման հնարավորությունները մուսուլմանական երկրներում: Սակայն այս հարցը թերեւս առավել քան երբեւէ կարեւոր է ու հրատապ: Այսօր բազմաթիվ երկրներում իշխում են ավտորիտար քաղաքական վարչակարգեր, եւ տեղի են ունենում բռնաճնշումներ: Անշուշտ, չի կարելի զոհերին` շարքային մուսուլման ժողովրդին մեղադրել այն անարդարության եւ քաղաքական ճնշումների համար, որոնց նրանք մշտապես ենթարկվում են: Այս ավտորիտար վարչակարգերից շատերը քաղաքական ու ֆինանսական աջակցություն են ստանում Միացյալ Նահանգներից եւ այլ արեւմտյան տերություններից: Այս վարչակարգերից շատերը նաեւ հավակնում են իսլամական պետության կոչմանը, եւ իսլամի կրոնական շղարշով են ցանկանում օրինականացնել ամենատարբեր ինստիտուտներ եւ քաղաքական գործողություններ: Փոքր ինչ դժվար է Սաուդյան Արաբիայի ժառանգական միապետության, Իրանի Իսլամական Հանրապետության, Իրաքում Սադամ Հուսեյնի բռնատիրության կամ Պակիստանի ռազմական դիկտատուրայի ոչ դեմոկրատական բնույթը բացատրել` դրանց իսլամական լինելու հատկանիշով: Ավելին, մուսուլմանական աշխարհի գրեթե բոլոր պետություններում եւ վարչակարգերում ընդդիմադիր խմբերը եւ շարժումները բացեիբաց կամ գաղտնի պայքարում են իսլամական բաղադրատարրերի դեմ:Ընդ որում, այս ընդդիմադիրները նույնքան բազմազան են, որքան այն վարչակարգերը` որոնց դեմ պայքարում են, եւ հավակնում են նույն իսլամական ատրիբուտներին: Իհարկե, իսլամական աշխարհի գրեթե բոլոր քաղաքական շարժումները կամ ծրագրերը` թե իշխանականները, թե ընդդիմադիրները, իրենց «իսլամական», եթե ոչ «իսլամիստական» են համարում: Մուսուլմանական երկրներում կրոնի եւ քաղաքականության հենց այս անխուսափելի միաձուլումն է դրդել բազմաթիվ արտասահմանյան դիտորդների եւ «փորձագետների»`«ֆունդամենտալիզմը» վերագրել իսլամին,որը նրանց կարծիքով այս պատճառով է անհամատեղելի լիբերալ ժողովրդավարության արդի ինստիտուտներին եւ կրոնի մասնավորեցմանը (Լյուիս, 1988, Թիբի, 1990):

Իսլամի բնույթի մասին օրիենտալիստների եւ «փորձագետների» բանավեճը նույնպես (թեպետ պակաս չափով) անդրադառնում է սեփական ավանդույթի վերաբերյալ մուսուլմանների միջեւ ընթացող վեճին, այն հարցին, թե որն է իսլամի հիմքը, իսլամի իրական մեկնաբանությունը եւ ներկայացումը (թեկուզեւ`ոչ որպես քաղաքակրթություն): Որո՞նք են իսլամի բուն նորմերը, արժեքները եւ պրակտիկան: Ո՞վ է իրավասու սահմանել եւ ներկայացնել իսլամական ավանդույթը: Արդյոք իսլամի նորմերը, արժեքները եւ պրակտիկան համատեղելի՞ են արդի ժողովրդավարական քաղաքական կառույցների եւ բազմակարծություն ընդունող բաց քաղաքացիական հասարակության հետ: Ես, իհարկե,այս հարցերին մանրամասն անդրադառնալու բավարար փորձ չունեմ, դրանից զատ, այդ մասին այստեղ խոսելն այնքան էլ տեղին չէ: Ամեն դեպքում այս հարցերին մուսուլման հավատացյալները պետք է պատասխանեն:

Սակայն իսլամի էսենցիալիստական մեկնաբանությունները չեն բացառում,որ ժամանակակից մուսուլմանները հնարավոր է գտնեն մուսուլմանության վերափոխման իրենց սեփական մոդելները, որոնք կաթոլիկ մոդելի պես կենսունակ կլինեն եւ կհամատեղեն իրենց կրոնական ավանդույթը եւ ժամանակի պահանջները: Այս էսենցիալիստական մեկնաբանությունները մուսուլմաններին զրկում են ներկա պատմությունից, որովհետեւ ստիպում են, որ մուսուլմանները պարտադիր կրկնեն պատմությունը` իրենց ինքնությանը հավատարիմ մնալու համար: Կաթոլիկության հետ համեմատությունը կարող է ուսուցողական լինել, որովհետեւ ինչպես այսօրվա իսլամը, այնպես էլ կաթոլիկությունը երկար ժամանակ դիտարկվել է որպես հակամոդեռնիստական ֆունդամենտալիստական կրոն: (4) Կաթոլիկ կրոնը լուսավորչականների կողմից կրոնի քննադատության թիրախ է եղել:Դարեր շարունակ կաթոլիկությունը եռանդուն, սկզբունքային եւ անօգուտ դիմադրություն է ցույց տվել կրոնի եւ պետության անջատման եւ մոդեռնիզացման արդի գործընթացներին: Կաթոլիկությունը դիմադրել է կապիտալիզմին, ազատականությանը, ժամանակակից աշխարհիկ պետությանը, ժողովրդավարական հեղափոխություններին, սոցիալիզմին, եւ այժմ էլ շարունակում է դիմադրել սեռական հեղափոխությանն ու ֆեմինիզմին: Անգամ այն բանից հետո, երբ կաթոլիկությունը պաշտոնապես ընդունեց աշխարհիկ իրականությանը եւ դադարեց անկախ պետական եկեղեցի լինելուց, կաթոլիկ եկեղեցին չի ցանկանում լինել պարզապես մասնավոր կրոն, անհատի հավատք: Այն միաժամանակ ցանկանում է լինել թե ժամանակակից,թե պետական: Անկասկած, Վատիկանի երկրորդ խորհրդից ի վեր, կաթոլիկ եկեղեցին շարունակում է պահպանել իր հանրային դեմքը ողջ աշխարհում:

Երեք մայրցամաքների մուսուլմանական հասարակությունների վերջին հազարամյակի պատմության նույնիսկ մակերեսային ծանոթությունից է պարզ դառնում, որ կրոնական եւ քաղաքական ինստիտուտների հարաբերությունների տարբերակման մոդելները եւ կառուցվածքը նույնքան տարբեր են,որքան քրիստոնյա աշխարհը եւ ցանկացած այլ համաշխարհային կրոն առհասարակ (Լամբտոն, 1981, Լապիդուս, 1975): Ինչպես Թալալ Ասադն է նշել (1997: 191)` «գաղափարը,թե իսլամը ամենասկզբից եւ ըստ էության թեոկրատական պետություն է եղել» հանգեցրել է այն «անպատասխանատու□ մտայնությանը,թե ժամանակակից իսլամիստական քաղաքականությունը բնական արդյունքն է այն միտումների,որոնք անհրաժեշտ են քաղաքական-կրոնական իսլամին, որին իսլամական վերածննդի շարժումները պարտավոր են վերադառնալ: Ասադը այս գաղափարի ակունքը գտնում է 19-րդ դարի եվրոպական պատմագրության մեջ, որը 7-րդ դարում իսլամի առաջացումն ուսումնասիրելով ապաժամանակորեն կիրառել է «կրոն» եւ «պետություն» ժամանակակից կատեգորիաները: Տարօրինակ է,սակայն ժամանակակից իսլամիստներն արեւմտյան օրիենտալիստներից վերցրել են մարգարեական խարիզմատիկ դարաշրջանի կրոնի եւ քաղաքականության գոյակցության (Դաբաշի, 1987) տեսլականը, այնպես որ` կրոնի վերածննդի վերաբերյալ նրանց դիտարկումները` զուգակցվում են իսլամական պետություն ստեղծելու կոչերով: Հետեւաբար` թե իսլամիստները, եւ թե օրիենտալիստներն ընդունում են, որ ուշ մուսուլմանության պատմությունը (կրոնական եւ քաղաքական ինստիտուտների իր տարբերակմամբ հանդերձ) նախանշում է սկզբնական` սրբասուրբ մոդելից հեռացումը:Ըստ Ասադի (1997:190-1), «նախորդների (իսլամիստների) համար այս պատմությունը դավաճանում է այն սուրբ գաղափարը, որ մուսուլմանները պետք է վերադառնան հավատքին, երկրորդների (օրիենտալիստների) համար այն անբնական փոխզիջում է, որ միշտ էլ խանգարել է իսլամի առաջընթացին»:

Այստեղ կարեւոր է, թե արդյոք ժամանակակից մուսուլմանական երկրներում առկա «իսլամական» պետություններ ստեղծելու միտումը կարելի է վերագրել ինչ-որ իսլամական էության, որից մուսուլմանները չեն կարող հրաժարվել` առանց իրենց կրոնական ավանդույթից եւ ինքնությունից հրաժարվելու,թե` «այն ժամանակակից քաղաքականության եւ նորացող պետության արդյունքն է» (Ասադ, 1997:190): Ես չեմ կարող գնահատել իսլամի պատմության վերաբերյալ այս հակադիր տեսակետները, բայց քանի որ կրոնի եւ քաղաքականության գոյակցության նմանօրինակ «ֆունդամենտալիստական» ձգտումներ եղել են նաեւ քրիստոնյա արեւմուտքում` ազգային պետությունների ստեղծման ընթացքում, եւ այսօր դիտարկվում են թե հուդաիստական Իսրայելում, թե հինդուիստական Հնդկաստանում, եւ թե բուդդիստական Շրի Լանկայում (վան դեր Լեման, 1999, Մարտի եւ Էփլբի, 1991), ես ավելի շատ հակված եմ այս «ֆունդամենտալիստական» ձգտումները կապել ազգային պետությունների ստեղծման, քան` կրոնի եւ քաղաքականության միաձուլման հետ, որ առկա է բոլոր կրոններում եւ անջնջելի հետք է թողել դրանց կառուցվածքում:

Մարդ պետք է բանաստեղծ լինի,որպեսզի հինդուիզմի կամ բուդդիզմի վերաբերյալ նման ծագումնաբանական առասպել հորինի: Այնուամենայնիվ,նման պատմական նախադեպի բացակայության դեպքում անգամ`քաղաքական եւ կրոնական համայնքները միաձուլելու ժամանակակից ազգայնական ձգտումը երկու դեպքում էլ ակնհայտորեն գործում է: Հուդաիզմի դեպքում ծագման մասին առասպելը պատրաստ էր` ի դեմս Տորայում պատկերված հնագույն Իսրայելի,թեեւ սկզբում միայն աշխարհիկ սիոնիստներն էին ցանկանում առասպելն օգտագործել արդի ազգայնական նպատակների համար: Հոլոքոստից առաջ աշխարհի հրեաների, մասնավորապես ուղղափառ հրեաների հետաքրքրությունը սիոնիստական ծրագրի հանդեպ նվազել էր, ինչը նշանակում էր, որ շատ հրեաներ չէին կարծում, թե հրեական ազգային պետությունը անբաժան է հուդաիզմից:

Փաստ է, որ կրոնն է մուսուլմանական երկրների քաղաքականության առանցքը: Այս փաստը ոչ նշանակալի է, ոչ էլ` եզակի: Աշխարհիկացման եւ ազատական գաղափարախոսությունների կույր հետեւորդներն են ծածկել այն փաստը, որ կրոնը ժամանակակից եվրոպական երկրների պատմության ընթացքում եղել, եւ շատ դեպքերում` շարունակում է մնալ էական քաղաքական գործոն:

Իհարկե, եվրոպական մայրցամաքի շատ երկրների կուսակցական համակարգերը վկայում են,որ կրոնը քաղաքական հակամարտությունների հիմնական պատճառ է դարձել: Կուսակցական համակարգը ԱՄՆ-ում թեեւ եվրոպական երկրների պես կրոնական եւ աշխարհիկ հակասություններին զուգահեռ չի կառուցված, բայց կրոնը միշտ էլ ամերիկյան քաղաքականության մեջ կարեւոր գործոն է եղել: Սակայն աշխարհիկացման կողմնակիցները հակված են այն կարծիքին, թե այն ավանդական նստվածք է, որը առաջադիմական մոդեռնիզմին եւ աշխարհիկացմանը զուգահեռ անհետանալու է,կամ որ դա` ամերիկյան «բացառիկության» արտահայտությունն է: Այս առումով հետաքրքիր է` իսլամի եւ ժամանակակից եվրոպական ազգայնականության մասնագետ Էռնեստ Գելների (1992) առաջ քաշած այն թեզը, ըստ որի` ժամանակակից մուսուլմանական երկրներում կրոնի կենսունակությունը մոդեռնիզացիային զուգահեռ մեծանում է, եւ ոչ թե` նվազում, ինչը նա վերագրում է կրոնի եւ ազգային ինքնության միաձուլմանը, եւ որը նրա կարծիքով` «իսլամական բացառիկության» յուրօրինակ ձեւ է:

Գելներն այն համոզմանն է, որ իսլամը բացառիկ դիմադրողականություն է դրսեւորում աշխարհիկացման դեմ, որը բոլոր մյուս տեղերում գործում է: Իհարկե, նման փաստարկներ բերվել են նաեւ հնդիկների եւ ճապոնացիների «բացառիկության» կապակցությամբ: Այսքան շատ բացառիկությունը մտորման է մղում.այդ դեպքում ինչ է մնում եվրոպական աշխարհիկ կառավարումից: Կարծիք է ձեւավորվում, թե եվրոպական աշխարհիկացումը միակ «բացառիկ» պատմական գործընթացն է (Կազանովա, 2002):

Թոկվիլը ժողովրդավարության եւ քաղաքացիական հասարակության թերեւս միակ ժամանակակից դասական տեսաբանն է, որն այդպես էլ չընդունեց լուսավորչականների այն կանխատեսումը,թե ժողովրդավարության եւ անձի ազատությունների զարգացմանը զուգահեռ կրոնը անկում է ապրելու եւ կորցնելու է քաղաքական երբեմնի նշանակությունը:Նրա կարծիքով,ընդհակառակը,ժողովրդին քաղաքականության մեջ ներգրավելով կրոնի դերը ժամանակակից քաղաքականության մեջ վերընթաց է արձանագրելու:Ամերիկյան ժողովրդավարության փորձը ցույց է տալիս, որ Թոկվիլի` ընդհանուրից տարբերվող տեսակետը ճիշտ էր: Նա կրոնական միությունները համարում էր քաղաքացիական եւ քաղաքական միությունների «դպրոցներ», առանց որի ժողովրդավարական հանրապետություն չի կարող գոյություն ունենալ:Համարելով,որ հոգեւոր կրոնը «ճիշտ ընկալվող եսասիրության» մի տեսակ է,որը վեր է էգոիստական եւ սոլիփսիստական անհատապաշտությունից, նա գրել է`«Կրոնը Ամերիկայում թեպետ հասարակության կառավարման գործում անմիջական մասնակցություն չունի, բայց այն պետք է համարել քաղաքական ինստիտուտներից առաջինը» (Թոկվիլ, 1990, 1:305):

Ճիշտ է` Թոկվիլը ամերիկյան քաղաքականության մեջ կրոնի դրական դերը վերագրում է ամերիկյան բողոքականության հանրապետական բնույթին,սակայն նա միաժամանակ հակված է ընդհանրացնել այս փաստը, եւ նմանություններ գտնել արդի ժողովրդավարությանը բնորոշ հավասար սոցիալական պայմանների ապահովման թե’ քրիստոնեական, եւ թե ցանկացած այլ միաստված կրոնի այն գաղափարի միջեւ,ր Աստծո առաջ բոլոր մարդիկ հավասար են: Նա հատկապես ցանկանում էր օգտագործել այս փաստարկը ընդդեմ ֆրանսիական աշխարհիկ հանրապետականների եւ կաթոլիկ միապետականների միջեւ ընթացող վեճում երկու կողմից էլ ընդունված այն տեսակետի, թե կաթոլիկ կրոնը ժամանակակից ժողովրդավարության եւ անձի ազատությունների հետ անհամատեղելի է: Նա պնդում էր, որ Պապի միանձնյա իշխանությունը կաթոլիկների շրջանում նույն ազդեցությունն ուներ,ինչ որ աբսոլյուտիզմը Ֆրանսիայում` հավասար պայմաններ ապահովելով եւ նախապատրաստելով հեղափոխությունը եւ ժողովրդավարությունը: Անկախ այն բանից, թե ով որքան համոզիչ է համարում այս նմանությունը, Թոկվիլն ուրախ էր պնդել, որ Ամերիկայի կաթոլիկները հիանալի հարմարվել էին հանրապետականների պայմաններին, եւ սովորել էին խստորեն տարանջատել կրոնական եւ աշխարհիկ ոլորտները: «Այսպիսով, Միացյալ Նահանգներում կաթոլիկները միաժամանակ ամենահնազանդ հավատացյալներն են եւ ամենաինքնուրույն քաղաքացիները» (301-2):

Թոկվիլյան փաստարկները կարելի է հանգիստ վերագրել նաեւ իսլամին:Իսլամական տեքստերում եւ արարողություններում,թերեւս մյուս կրոններից ավելի է շեշտվում Աստծո առաջ մուսուլմանների հավասարությունը: Ավելին, կաթոլիկ եկեղեցու կենտրոնացված կղերական հիերարխիայի եւ հիերոկրատիայի համեմատությամբ`իսլամական համայնքի կառուցվածքը (մասնավորապես սունիների մոտ) ավելի հայեցողական է,հավասար,աշխարհիկ եւ ապակենտրոնացված: Ավելին, աստվածաբանական վարդապետությունների պաշտոնական «անշեղ» սահմանման եւ մեկնաբանման կանոնիկ եւ դոգմատիկ եղանակների համեմատությամբ`իսլամն ունի օրենքի եւ մեկնաբանության ավելի բաց, մրցունակ եւ կարծիքների բազմազանությամբ առանձնացող դպրոց,որն ունի ավելի ճկուն եւ ապակենտրոնացված կառուցվածք`ալիմները:Մարգարեի պատվիրանի համաձայն`համայնքի չպարտադրված փոխհամաձայնությունն է միայն ճշմարիտը:Հենց կրոնական իշխանության բազմակարծիք եւ չկենտրոնացված բնույթն է, որ միշտ տարբերակել է ավանդական իսլամը, հատկապես միջնադարում: Փաստորեն, եթե կա մի բան, որ ժամանակակից իսլամի գրեթե բոլոր ուսումնասիրողներն էլ ընդունում են, դա այն է, որ ոչ վաղ անցյալում իսլամական ավանդույթը ենթարկվել է կրոնական իշխանության բազմակարծության եւ մասնատման մի աննախադեպ գործընթացի, որը կարելի է համեմատել բողոքական ռեֆորմացիայի սկսած, եւ մինչեւ հիմա բողոքական քրիստոնեության մեջ առկա գործընթացի հետ:Ի տարբերություն բողոքականության,որտեղ առանձին համայնքների բաժանվելու միտում է նկատվում, իսլամը կարողացել է իր ինքնությունը պահպանել` որպես «երեւակայական համայնք»:

Ներկայիս բազմակարծության ընդունման եւ մասնատման պատմահասարակական կողմը կապվում է արդի աշխարհում ընթացող մի շարք ծանոթ գործընթացների հետ`

• գաղութատիրական եւ հետգաղութատիրական վարչակարգերում վարչական պետությունների եւ շուկայի ներթափանցում եւ ավանդական կյանքի գաղութացում,

• մուսուլման եւ ոչ մուսուլման բնակչության զանգվածային գաղթ դեպի քաղաքներ եւ հեռավոր հողեր,

• համընդհանուր կրթության զարգացում` «զարգացման» ազգայնական վարչակարգերի կողմից (Այկելման, 1992),

• հաղորդակցության միջոցների զարգացում` տպագիր, էլեկտրոնային, արագ տրանսպորտ (Սարդար, 1993)

• գլոբալ ցանցերի ստեղծում` առկա զարգացած մուսուլմանական տրանսազգային ցանցերի հիման վրա

• (Այկելման եւ Պիսկատորի, 1990):

Այս գործընթացի հետ կապված ավանդույթի համընդհանուր նահանջը ուշագրավ դրսեւորումներ է ունեցել, հատկապես կրոնի ոլորտում: Աշխարհիկացումը շարունակելու փոխարեն, ինչպես հասարակագիտությունը կկանխատեսեր,փաստորեն ընդլայնվեց կրոնական կրթությունը, ընդ որում, ալիմներն այլեւս չեն վերահսկում այն:Ինչպես նշում է Ռոբերտ Հեֆները (2001)` «Այսօր ժողովրդական քարոզիչները` նեոավանդապաշտ սուֆիստները եւ աշխարհիկ կրթությամբ մուսուլման մտավորականները, մարտահրավեր են նետում ալիմներին` դասական կրթությամբ կրոնական գիտնականներին, ովքեր մի ժամանակ կրոնական մենաշնորհ էին վայելում»: Մասնավորապես, մուսուլման մտավորականների մի նոր խումբ, հիմնականում ինժեներներ, բժիշկներ, զինվորականներ եւ դպրոցական ուսուցիչներ, մեծ ազդեցություն են ունեցել իսլամական շարժումների եւ կրոնական իշխանության մասնատման վրա (Կեպել եւ Ռիչարդ, 1991): Նրանք հաճախ նույնքան դեմ են ավանդական ալիմներին (ում մեղադրում են պետության կամակատարը լինելու համար), որքան իշխող էլիտային, որին մեղադրում են կեղծ մահմեդականության եւ կռապաշտության համար: Նոր ակտիվիստները կողմնորոշվում են ավելի շուտ դեպի հանրությունը, քան ակադեմիական նեղ շրջանակները, եւ ներկայացնում են իսլամի քաղաքական տարբերակներ,որոնք ձեւով եւ բովանդակությամբ ավելի նման են արդի գաղափարախոսություններին,քան ավանդական դոկտրիններին:Մինչդեռ ավանդապաշտ մտավորականները քննադատում են այս տարբերակները, ասելով` «տարօրինակ, էկլեկտիկ եւ նույնիսկ կեղծ իսլամական այս էկլեկտիկ խառնուրդը նոր հանրային իսլամն ավելի գրավիչ են դարձնում լայն զանգվածների համար» (Հեֆներ, 2001):

Տպագիր եւ էլեկտրոնային լրատվամիջոցները կրոնական հիերարխիայի ապակայունացման մեջ մեծ դեր են ունեցել: Ջեյմս Պիսկատորին (2000:86) ցավոտ հարց է բարձրացնում. «Հիմա, երբ հոգեւոր գրքերը թվայնացվել են,եւ դրանք կարելի է ձեռք բերել կոմպակտ ձայներիզով,ի՞նչ է տեղի ունենում ավանդական ալիմի հեղինակության հետ,ով հեղինակություն էր վայելում մի բանի համար, որն այլեւս արդյունավետ չէ, այսինքն` մտապահում եւ բանավոր հաղորդում էր հավատավորներին: Այսինքն` նոր մեկնիչներ են ի հայտ եկել, ովքեր պահանջում են անկախ դատողության իրավունք, եւ պնդում են, որ տիրապետում են գրվածքներին»: Զարմանալի չէ, որ շատ ավանդական գիտնականներ մարտահրավերն ընդունել են եւ հաջողությամբ օգտագործելով ժամանակակից տեխնոլոգիաները` ձայներիզային քարոզիչների եւ հեռուստաավետարանիչների միջոցով ընդգրկել են շատ ավելի մեծ զանգվածներ ողջ մուսուլմանական աշխարհում: Արդյունքում, ինչպես Այկելմանն ու Պիսկատորին են գրում (1996:5)` «բաց մրցակցություն է ծավալվել (կրոնական) խորհրդանիշների մեկնաբանության եւ այն ինստիտուտների վերահսկման համար, որոնք ստեղծում եւ պահում են դրանք»: Ինչպես բողոքականության դեպքում, տեքստերի մատչելիությունն այս հարցում խիստ էական նշանակություն է ունեցել: Ավելի ու ավելի շատ մուսուլմաններ (թե կանայք, եւ թե տղամարդիկ) արդեն իրենք են կարդում Ղուրանը եւ պատասխաններ փնտրում ժամանակակից աշխարհի բարդ իրողությունների եւ պահանջների համար:

Որ կրոնական իշխանության բազմակարծությունը եւ մասնատումը հավասարազոր է կրոնական հեղափոխությանն ու ժողովրդավարացմանը, թերեւս քչերն առարկեն: Սակայն հնարավո՞ր է արդյոք, այս` հաճախ տարերային գործընթացը վերածել մի ուժի,որը կհանգեցնի քաղաքական համակարգի ժողովրդավարացմանը եւ անհատի ազատությունների վրա հիմնված «հանրույթներից» եւ «միություններից» կազմված բաց եւ բազմակարծիք քաղաքացիական հասարակության կառուցմանը: Այս հարցին տրվելիք միանշանակ պատասխանի սպասել պետք չէ: Իսլամի ակադեմիական «փորձագետները» եւ պրոֆեսիոնալ «ուսումնասիրողները» անդադար վիճում են այս հարցի շուրջ: Ոմանց կարծիքով (Այկելման եւ Պիսկատորի, 1996) չնայած տարերային բնույթին, իշխանության մասնատումը նախապատրաստում է ժողովրդավարական բազմակարծություն: Ուրիշների կարծիքով էլ (Ռոյ, 1994) դա պարզապես «լայն զանգվածների բռնի եւ ավերիչ ապստամբություն է»: Միայն ժամանակը ցույց կտա, թե ովքեր են իրավացի: Ու քանի որ հանրային հարցերին «գիտական» միջամտություններից շատերը հաճախ նաեւ գործնական ազդեցություն են ունենում, ու դառնում իրականություն, ես ավելի շուտ կասեի` այս վերածնունդը իսլամի վերափոխման մի ձեւ է: Նախքան Թուրքիայում, Իրանում եւ Ինդոնեզիայում քաղաքական իսլամի ժամանակակից դրսեւորումների քննարկմանն անցնելը, որոնք ըստ իս ցույց են տալիս ժողովրդավարության եւ քաղաքացիական հասարակության ձեւավորման այն ներուժը, որն առկա է մուսուլմանական երկրներում, ես կցանկանայի երկու նախազգուշացում անել:

Կաթոլիկության վերափոխումը նման էր վերից վար ընթացած սահուն բարեփոխման, որը աննշան դիմադրության հանդիպելով միայն ներքեւում, հանգիստ ընթացք ապահովեց ամբողջ կաթոլիկ աշխարհում եւ ստեղծեց միատարր կաթոլիկ մշակույթ, գոնե էլիտաների մակարդակով (Կազանովա, 19970), իսլամն, ընդհակառակը, չունի կենտրոնացված ինստիտուտներ եւ վարչական կառույցներ, որպեսզի սահմանի եւ իրականացնի պաշտոնական դոկտրիններ: Ուստի մուսուլմանությունը տարբեր փոփոխությունների է ենթարկվում, եւ արդյունքն էլ տարբեր է լինում, երբեմն նույնիսկ`հակասական: Համաշխարհային ահաբեկչական ցանցերը, որոնք սրբազան պատերազմ են հայտարարել անհավատների դեմ,նույնքան բնորոշ են իսլամի ներկայիս զարգացմանը, որքան ազատական մուսուլման մտավորականները, կրոնական առաջնորդներն ու էլիտաները, որոնք համագործակցում են մյուս քաղաքակրթությունների եւ համաշխարհային կրոնների ներկայացուցիչների հետ` ավելի արդար,մարդասիրական եւ խաղաղ աշխարհակարգի ձեւավորման համար: Մինչ թալիբանը բռնի ճնշման է ենթարկում կանանց,նույն այդ ժամանակ Մալայզիայում եւ այլ վայրերում «Իսլամի քույրերը» պաշտպանում են մուսուլման կանանց անձի, քաղաքացիական եւ քաղաքական իրավունքները,ինչպես նաեւ Իսլամական ավանդույթի մեկնաբանության կանանց կրոնական իրավունքը: Հետաքրքիրն այն է,որ երկուսն էլ իսլամի զարգացման հավասարազոր արտահայտություններ են: Այս ծայրահեղությունների միջեւ կան իսլամի վերափոխման բազմաթիվ օրինակներ, որոնք ներառում են կյանքի բոլոր ոլորտները (Հադդաթ եւ այլք, 1991): Հարցի պատասխանները տարբեր են, կախված այն բանից, թե որ օրինակն ես ընտրում` որպես գլխավոր:

Երկրորդ զգուշացումն այն է, որ այս վերափոխումը չի կարելի դիտարկել որպես կրոնի ուշացած կապիտուլյացիա այն բանից հետո, երբ այն ընդունում է,որ անօգուտ է դիմադրել աշխարհիկ մոդեռնիզմին: Ճիշտ է, վերափոխումը նշանակում է հասնել եւ ժամանակին համընթաց քայլել, բայց այն նաեւ նշանակում է «ժամանակի առանձնահատկությունները» դիտարկել ավանդույթի լույսի ներքո,եւ ավանդույթը համապատասխանեցնել դարի պահանջներին: Կաթոլիկության վերափոխումը մասամբ բողոքական ռեֆորմացիայի ձեւ էր, որը, փաստորեն,ընդունում էր բողոքական ռեֆորմացիայի որոշ ասպեկտներ: Սակայն խորհուրդը եւ հետագա ձեւակերպումները ազատական բողոքական ներկայից որոշակի հեռավորություն էին պահպանում, չհրաժարվելով ժամանակի առանձնահատկությունների կաթոլիկ մեկնաբանությունից (փորձելով նոր մարտահրավերներին դիմագրավել կաթոլիկ ավադույթի միջոցով): Սրա արդյունքը ոչ թե միատարր մոդեռնիզմն է, այլ` մոդեռնիզմի բազմազանությունը: Արդի կաթոլիկ մոդելի մասին խոսելիս անհրաժեշտ է տարանջատել արդի բողոքական մոդելը: Նույն ձեւով պետք է ակնկալել, որ իսլամական ավանդույթը մուսուլմանական երկրներում քաղաքացիական հասարակություն եւ ժողովրդավարական ինստիտուտներ կձեւավորի: Արեւմտյան մոդեռնիզմը բազմազան է, այնպես`ինչպես մուսուլմանականը: Թուրքիան, Իրանը եւ Ինդոնեզիան այն երկրներն են, որտեղ մուսուլմանները փորձում են քաղաքական բարեփոխումներ իրականացնել, ազատականություն ընդունել եւ ժողովրդավարություն ու քաղաքացիական հասարակություն ձեւավորել: Միջավայրն ու ծրագրերը հիմնովին տարբեր են, սակայն բոլոր երեքն էլ իսլամական ժողովրդավարացման փորձ են:

Թուրքիա

Աշխարհիկ-ժողովրդավարական երկրի համարում ունեցող Թուրքիան, մշտապես բախվում է իսլամական կուսակցությունների խնդրին, որոնք, եթե ոչ մեծամասնության, ապա առնվազն թուրք ընտրողների մի ստվար զանգվածի համակրանքն են վայելում, եւ ընտրական քաղաքականության եւ սովորական ժողովրդավարական եղանակներով մարտահրավեր են նետում պետության աշխարհիկ գաղափարախոսությանը (Տապեր, 1991): Մինչեւ հիմա պետությունը դիմել է քեմալական աշխարհիկ սկզբունքների պաշտպան` բանակի օգնությանը, որը այս կուսակցությունները հակասահմանադրական է ճանաչել, արգելել է դրանց գործունեությունը, եւ առաջնորդներին հեռացրել է քաղաքական դաշտից, քանի որ վերջիններս խախտում են կրոնական կուսակցությունների մասին այն սահմանադրական արգելքը,ըստ որի` կրոնը եւ ազգային պատկանելությունը ինքնության ձեւ չեն, եւ չեն կարող ներկայացված լինել աշխարհիկ թուրքական պետության մեջ: Կասեցված կուսակցությունները նորից են հայտնվում նոր անուններով եւ նոր առաջնորդներով,որպեսզի նորից կասեցվեն` հենց որ ընտրության ժամանակ իրենցից սպառնալիք ներկայացնեն: Սակայն, ի տարբերություն Ալժիրի Իսլամական Ազատագրական Ճակատի,որն ընտրեց զինված պայքարի եւ ահաբեկչության ուղին, երբ զինվորականությունը չընդունեց կուսակցության ակնհայտ հաղթանակը ընտրություններում,Թուրքիայի իսլամիստական կուսակցությունները հարգում են ժողովրդավարության կանոնները: Երբ ասենք տեղական ինքնակառավարում են իրականացրել խոշոր քաղաքներում, նրանց վարչակազմերը համեմատաբար զերծ են եղել կոռուպցիայից:

Հետաքրքիր է,արդյոք ժողովրդավարությունը անիրականանալի մի □խաղ□ չի դառնում, երբ ակնառու մեծամասնությանը թույլ չեն տալիս հաղթել ընտրություններում, եւ քաղաքական գործիչները հանուն ժողովրդավարության օգնության են կանչում զինվորականությանը: Գրեթե բոլոր եվրոպական երկրներում այս կամ այն ժամանակ կրոնական կուսակցություններ եղել են: Կաթոլիկ կուսակցություններն, օրինակ,երկակի ժողովրդավարական համոզմունքներ ունեին, մինչեւ որ ֆաշիզմի բացասական փորձը դրանց ստիպեց վերածվել քրիստոնեա-դեմոկրատական կուսակցությունների: Եթե ժողովրդին թույլ չտան ազնիվ խաղալ,նրանց համար դժվար կլինի գնահատել կանոնները, ժողովրդավարական սովորույթներ զարգացնելը: Ժողովրդավարական ներկայացուցչականության վերաբերյալ նույնպես հարցեր են ծագում:Օրինակ, երբ կին պատգամավորը զրկվում է խորհրդարանում զբաղեցրած իր տեղից, եթե համարձակվում է ներկայանալ մուսուլմանական գլխաշորով: Ժամանակից թուրք ազգի հայրը` Քեմալ Աթաթուրքը (ով ձգտում էր վարչական մեթոդներով ստեղծել նոր աշխարհիկ թուրքական համայնք), դեռեւս այն ժամանակ է ի շարս իսլամի այլ ատրիբուտների արգելել նաեւ գլխաշորը: Իրականում,գլխաշորը թեեւ չէր կարող վտանգել թուրքական դեմոկրատիան, բայց այն ընկալվում էր որպես ոտնձգություն`պետության սահմանադրական սկզբունքների հանդեպ:Հարց է ծագում,ե ովքեր են այս դեպքում իսկական «ֆունդամենտալիստները»:

Վերեւից պետություն կառուցելու այս ծրագիրը դատապարտված է անհաջողության, քանի որ այն չափազանց աշխարհիկ է իսլամիստների համար, չափազանց սուննիական`ալեվիների համար,եւ չափազանց թուրքական`քրդերի համար:(5) Թուրքական պետությունը, որտեղ ինքնություններն ու նրանց շահերը հասարակության մեջ ներկայացված չեն, չի կարող իսկական ժողովրդավարական պետություն լինել,նույնիսկ եթե այն որդեգրի ժամանակակից աշխարհիկ սահմանադրական սկզբունքներ:Թուրքիան ինքնին պարադոքս է մուսուլմանական աշխարհում, քանի որ այն շատ ավելի աշխարհիկ է, քան այն եվրոպական պետությունները, որոնց Թուրքիան փորձում է կրկնօրինակել (թերեւս, բացի Ֆրանսիայից): Թուրքիան ցանկանում է միանալ Եվրոպային եւ դառնալ արեւմուտքի մի մասը: Եթե Թուրքիան անդամակցի Եվրոպային,դա կապացուցի, որ Հանթինգտոնի քաղաքակրթական սահմանները պակաս հաստատուն եւ ավելի շարժական, քան տեսությունն է ներկայացնում:Ամեն դեպքում միլիոնավոր թուրքեր նախապաշարմունքներից եւ խտրականությունից բացի Արեւմտյան Եվրոպայում գտել են աշխատանք, տուն եւ նոր ինքնություն, ինչպես նաեւ` իսլամական, ալեվիական,քրդական ինքնությունները պաշտպանելու հնարավորություն, որոնք իրենց հայրենիքում ներկայացված լինելու իրավունք չունեն:Եվրոպան Թուրքիայի անդամակցության մերժումը պաշտոնապես բացատրում է`Թուրքիայում մարդու իրավունքների անբավարար պաշտպանվածությամբ: Սակայն երեւում է, որ արտաքուստ աշխարհիկ Եվրոպան դեռեւս չափազանց քրիստոնյա է, երբ խոսք է գնում մուսուլմանական երկիր եվրոպական ընտանիք ընդունելու մասին: Հարց է ծագում` Թուրքիան իրապե՞ս սպառնալիք է ներկայացնում արեւմտյան քաղաքակրթության համար, թե՞ իրականում այն Եվրոպայի քրիստոնեական ինքնության անցանկալի հիշեցումն է:

Իրան

Իրանում ընթացող քաղաքական զարգացումներին հետեւելիս, նկատելի է դառնում, թե ինչպես է ժամանակակից իսլամիստական պետության ուտոպիստական հեղափոխական գաղափարը շիիթական միլենիալիզմի հետ զուգակցված զարգացել եւ անկում ապրել: Իսլամական հեղափոխության հաղթանակը ժամանակակից իսլամական գաղափարախոսության բարձրակետն է, որը ծնվեց արաբական, պարսկական, ինդոնեզական հետգաղութատիրական աշխարհիկ ազգայնականության ժխտումից: Երեւի դեռեւս վաղաժամ է կանխագուշակել «իսլամական գաղափարախոսության ավարտը» (Դաբաշի, 2000) մուսուլմանական աշխարհում, սակայն իսլամիստական պետության գաղափարը հեղափոխական Իրանում` սկսել է թուլանալ: Հեղափոխական եռանդի տեղատվությունից,այսինքն`Այաթոլլա Ռուհոլլա Խոմեյնիի մահից հետո, պարզ դարձավ, որ իսլամական պետությունն անարդյունավետ եւ ռեպրեսիվ կղերական վերնախավի(որը ցանկանում է պահել իր արտոնյալ սահմանադրական դիրքն ու իշխանությունը) կողմից ղեկավարվող թեոկրատիա է:Ներկայումս թեոկրատիան բախվում է վերից վար ազատականացման եւ սահմանադրական բարեփոխումների, եւ վարից վեր` ժողովրդավարացման ծրագրի երկակի խնդրին: Երկուսն էլ հանգում են «օրենքի գերակայության» եւ «քաղաքացիական հասարակության» կրքոտ քաղաքական լոզունգներին (Արջոմանդ, 2000):Սցենարը,երկխոսությունը, գործիչները, ընտրական դինամիկան ծանոթ են վերջին ժողովրդավարական անցումների մասին առկա գրականությունից: Նմանությունը Իսպանիային, Բրազիլիային, Հունգարիային,ակնհայտ է: Իրանը հիմա անցման փուլում է: Ու դեռեւս պարզ չէ, թե այդ անցումը կհանգեցնի ժողովրդավարությա՞ն, թե՞ ինչ-որ այլ բանի: Սակայն վարչակարգը ճգնաժամի մեջ է: Զանգվածի ճնշման գինը` պարզվեց շատ մեծ է:

Շնորհիվ վերից վար ազատականացման, սահմանադրական բարեփոխման եւ պետության ռացիոնալիզացման, եւ վարից վեր` ժողովրդավարացման պահանջի դինամիկայի, ինչպես նաեւ օրենքի գերակայության եւ քաղաքացիական հասարակության երկխոսության` ժողովրդավարացման լավ հնարավորություններն առկա են: Այս երկուսը միանում են եւ դառնում այն, ինչը Յանոշ Կիշն անվանում է «հեղափոխում»` վերից վար բարեփոխման, եւ վարից վեր հեղափոխության խառնուրդ, որը բերում է վարչակարգի արմատական փոփոխության, բայց եւ իրավական սահմանադրական շարունակականության` առանց հեղափոխական ցնցումների: Իսպանիան ընտրել էր հենց այս ուղին: Արեւելյան Եվրոպայում Իսպանիային հետեւեցին Լեհաստանն ու Հունգարիան, Լատինական Ամերիկայում` Չիլին, իսկ այս ուղու կատարելագործումը` Հարավային Աֆրիկան էր: Իրական կամ կեղծ սահմանադրական կարգի եւ համեմատաբար կայացած վարչակարգի առկայությունը` սահմանափակող եւ նպաստող այն պայմաններն են, որ Իրանն ապահովում է այս նոր տեսակի անցման համար: Այս փոփոխությունների հետ կապված մյուս պայմանը հետադիմականների (ռեակցիոնիստների) ապահովության երաշխիքն է, որպեսզի նրանք հանգիստ եւ խաղաղ հրաժարվեն իշխանությունից: Ամենեւին էլ չի բացառվում,որ այս պայմանը Իրանում վարչակարգի սահմանադրական-թեոկրատական բնույթի եւ շիիթական ալիմների հիերոկրատական պահանջների հետ կապված խնդիրներ առաջացնի:Նրանց ապահով հեռացումը բավարար չէ, նրանց երաշխիք է պետք, որ իրենց` շիիթականության պահապանների ներկայացրած գաղափարական եւ մտավոր շահերը վտանգված չեն: Ճիշտ եւ ճիշտ այն բանակի նման, որ համաձայնվում է ոչ միայն վերադառնալ զորակայան եւ ենթարկվել քաղաքացիական վերահսկողությանը,այլեւ պատժել իրենց միջի վատթարագույններին, մարդու իրավունքները խախտողներին` առանց վարկաբեկելու ինստիտուտի «պատիվն» ու միասնականությունը:

Այս առումով Իրանի օրինակը վկայում է թեոկրատական իշխանության գնի ու վտանգների մասին: Նախ եւ առաջ, պարզ է դառնում, որ ժամանակակից հեղափոխական թեոկրատիան կարող է վերածվել ռեպրեսիվ աշխարհիկ վարչակարգի, թեեւ նրանք չեն ցանկանում երբեւէ նմանվել արդի աշխարհիկ պետությունների ամբողջատիրական ծայրահեղությանը:Իրանի օրինակը հիերոկրատիկ ղեկավարներին ցույց է տալիս, որ երբ արդյունքը տարբերվում է ուտոպիստական ակնկալիքներից, թեոկրատական կառավարումը մատնվում է անհաջողության` վարկաբեկելով ոչ միայն իրենց աշխարհիկ քաղաքական լեգիտիմությունը, այլ նաեւ,որը ավելի կարեւոր է,իրենց ժառանգական կրոնական իշխանությունը:Իր հիերոկրատիկ բնույթով,իրանական շիիթականությունը նման է կաթոլիկ եկեղեցուն,քանի որ շիիթական ալիմները շատ հաճախ արդյունավետ ուժ են եղել` գաղութատիրության, բռնակալ շահերի եւ ժամանակակից պետության աբսոլյուտիստական հավակնությունների դեմ:

Հասարակական ազդեցության եւ օրինականության ակունքը` հիմնականում որպես պաշտպաններ ունեցած նրանց ինքնուրույն դերն է: Բայց ոչ ալիմները, եւ ոչ էլ եկեղեցին, չէին կարողանա իրենց դերն արդյունավետ կատարել, եթե չկարողանային որոշակի վարչական հեռավորություն պահպանել պետական իշխանությունից (կամ որոշակի գաղափարական եւ սոցիալական հեռավորություն պահպանել արդի ազգայնականությունից): Երբ նրանք տեղի են տալիս ժամանակակից ազգային պետություններին`դառնալով ազգային պետական եկեղեցի, նրանք սկսում են սպառնալ մարդկանց ազատությանը (ու թեպետ պնդում են, թե պահպանում են, սակայն իրականում թուլացնում են ոչ միայն մարդկանց հավատն ու վստահությունը, այլեւ իրենց սեփական ինստիտուտները): Չնայած մեծ տարբերություններին, շիիթական ալիմների ժամանակակից փոխակերպումը իրանական եկեղեցու, եւ շիիթականության փոխակերպումը հեղափոխական պետական գաղափարախոսության, նման է Իսպանիային,որտեղ կաթոլիկ եկեղեցին վերածվեց ազգային պետության, իսկ «ազգային կաթոլիկությունը»` Ֆրանկոյի վարչակարգի ֆաշիստական գաղափարախոսության:

Իսպանական կաթոլիկության`Ֆրանկոյի վարչակարգից անջատվելու բարդ գործընթացը, որի արդյունքում եկեղեցին վերագտավ իր ինքնուրույնությունը եւ նպաստեց ժողովրդավարացմանը, կապված էր մի շարք ներքին եւ արտաքին գործոնների հետ,որոնք Իրանի դեպքում այնքան էլ հեշտ չէ կիրառելը: Ի վերջո, Ֆրանկոյի վարչակարգը թեոկրատիա չէր, եւ եկեղեցին պետության վրա վերահսկողություն չուներ: Իր հերթին եկեղեցին միշտ պահել էր իր ներքին ինքնուրույնությունը եւ վերազգային կապերն ու կախվածությունը հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցուց: Վատիկանի ռեֆորմը թեեւ սկզբում ցնցում առաջացրեց, սակայն իսպանական կաթոլիկ եկեղեցուն ստիպեց վերանայել իր ինքնությունն ու հարաբերությունները Ֆրանկոյի վարչակարգի, իսպանական պետության եւ քաղաքացիական հասարակության հետ: Շիիթական կղերականության անջատումը պետությունից շատ ավելի դժվար է լինելու:Վերը ուրվագծված խաղաղ սահմանադրական «հեղափոխման» սցենարը կհաջողի միայն այն դեպքում, եթե շիիթականության ներքին պառակտումը վերանա եւ վերափոխվող ալիմները դառնան թեոկրատական ղեկավարներին հակընդդեմ այն ուժը,ում կհաջողվի սահմանադրական բարեփոխման, քաղաքական ազատականացման եւ ժողովրդավարացման համար կրոնական հիմք նախապատրաստել: Իհարկե,կարելի է նաեւ ի դեմս ազատականացման սառեցման եւ թեոկրատական իշխանության ուժեղացման (որը կվերաճեր զանգվածային ու անտանելի բռնի մեթոդների) պակաս լավատեսական եւ ավելի անկանխատեսելի այլընտրանք գտնել կամ էլ ասենք` խոսել հասարակության հակակղերական շարժման հնարավորության մասին:

Դեռ վաղ է հարցնելը` արդյոք Իրանում սահմանադրական բարեփոխման եւ ժողովրդավարության ծրագիրը «իսլամական» սահմանափակումներ (որը նախագահ Մոհամադ Խաթամին անվանում է «իսլամական ժողովրդավարության եւ ժողովրդի իշխանության կոնսոլիդացիա») ունի՞, թե՞ ոչ:Կղերականներն իրենց իշխանությունը պահելու համար հենվում են «համապատասխանություն իսլամի չափանիշներին» սահմանադրական դրույթի վրա:Նրանք պնդում են,թե միայն իրենք են իրավասու մեկնաբանել այդ չափանիշները: Խաթամին հակադարձում է, նշելով, թե «այնպիսի սրբազան տերմինները, ինչպիսիք են «հեղափոխությունը», «ազատությունը», «իսլամը» եւ «ղեկավարությունը» որեւէ խմբի առանձնաշնորհը չեն» (Արջոմանդ, 2000:297): Ուստի` կոնսենսուսի եւ ժողովրդավարության միջոցով «իսլամի չափանիշները» պետք է որոշեն մուսուլմանները: Այսպիսի չափանիշը կհամապատասխաներ մեծամասնության եւ ժողովրդի իշխանության ժողովրդավարական սկզբունքներին, հաշվի առնելով որ ալիմներին չի հաջողվում դիմադրել կրոնական իշխանության ժողովրդավարացմանը: Սակայն ոչ մուսուլմանները, այսինքն` աշխարհիկ իրանցիները, բահեզները, եւ հրեաները կարո՞ղ են արդյոք լիարժեք եւ հավասար մասնակցություն ունենալ այս չափանիշների ընդունմանը:Արդյոք օրենքի գերակայությունը կպաշտպանի՞ «մարդու իրավունքները» կամ «իսլամական իրավունքները» (Մայեր, 1996): Եւ վերջապես` իսլամական հանրապետությունն ունա՞կ է պաշտպանել անհատի խղճի ազատության իրավունքը,այդ թվում`կրոնափոխության եւ հավատուրացության իրավունքը:

Կրոնական ազատության ընդունումը` կաթոլիկ աշխարհի վերափոխման ինդիկատոր հանդիսացավ: Հավատուրացության իրավունքի թեկուզ խորհրդանշական ընդունումն էլ կարող էր դառնալ իսլամական վերափոխման ինդիկատորը:Ես մտադիր չեմ քննարկել այս հարցը, քանի որ կարծում եմ, որ այն քաղաքական լուրջ` կարգավորման հրատապություն ունեցող հարց է,քանի որ բահեզների նկատմամբ վատ վերաբերմունքը ( վերջիններս համարվում են «հավատուրացներ»` ուստի եւ արժանի չեն պետական պաշտպանության, ինչպես ասենք` հուդայականությունը,քրիստոնեությունը կամ զրադաշտականությունը) պետք է դատապարտվի (Կազեմզադե, 2000): Սկզբունքորեն, ժողովրդավարական պետությունը պետք է պատրաստ լինի հանդուրժել եւ պաշտպանել փոքրամասնությունների իրավունքները,ինչպես նաեւ փոքրամասնությունների`մեծամասնություն կազմելու իրավունքը: Կարո՞ղ է իսլամական պետությունը թույլ տալ, որ իր քաղաքացիների մեծ մասը դադարի մուսուլման լինելուց, այսինքն` աշխարհիկ դառնա, եւ թույլ տա, որ պետությունը եւս դառնա աշխարհիկ: Սրանք, սակայն, ընդամենը հարցեր են ու թերեւս` ոչ այնքան հրատապ, հատկապես այսօրվա Իրանում:Սակայն մուսուլմանական քաղաքական մտքի ներկայացուցիչներին եւ իսլամական հանրապետության տեսություններին մի օր անհրաժեշտ է լինելու պատասխանել այս հարցերին:

Ինդոնեզիա

Ինդոնեզիայի փորձի ուսումնասիրությունը տալիս է բազմաթիվ հարցերի պատասխանները: Բնակչության թվով աշխարհի չորրորդ, եւ ամենամեծաթիվ մուսուլման բնակչություն ունեցող երկիրն է Ինդոնեզիան: Ասիական այդ երկրի 210 միլիոն բնակիչների 88 տոկոսը իսլամ են դավանում: Սակայն կան նաեւ մեծ թվով հինդուիստներ, բուդդիստներ եւ քրիստոնյաներ (այս կրոնները պաշտոնապես ճանաչվում եւ պաշտպանվում են պետության կողմից):Ինդոնեզիան նույնպես ժողովրդավարացման փուլում է, ու չնայած գործընթացը տարերային է, եւ ժողովրդավարությունն էլ ոչ մի կերպ չի կոնսոլիդացվում,այն նշանակալից եւ անշրջելի ուղի է անցել`քանդելով Սուհարտոյի երեք տասնամյակ տեւած դիկտատուրան, եւ նրա «Նոր Կարգ» վարչակարգը: Այս գործընթացը ժողովրդավարացման երրորդ ալիքն է,որ նախորդ տասնամյակում հասավ արեւելյան եւ հարավարեւելյան Ասիա:Ինդոնեզիան անցել է ամենաերկարատեւ` քաղաքական իսլամի երկու տարբերակների միջեւ ընթացող պայքարի միջով,որը Հեֆների ձեւակերպմամբ հնչում է այսպես` «իսլամական վարչակարգն` ընդդեմ քաղաքացիական իսլամի»: (6) Թվում է, թե քաղաքացիական իսլամը երկխոսության եւ ընտրական համակարգի շնորհիվ առաջնային է դառնում ինդոնեզացի մուսուլմանների շրջանում:

Քաղաքացիական իսլամի մոդելն առանձնահատուկ է նրանով, որ այն գիտակցաբար մերժում է ժամանակակից «իսլամական պետության առասպելը» եւ իսլամի սուրբ օրենքներն ու վարքի կանոնները վարչական մեթոդներով հասարակությանը պարտադրելու իսլամական ծրագիրը:Սակայն Ինդոնեզիայում քաղաքացիական իսլամը հիմնված է ոչ թե իսլամի մասնավորեցման եւ հասարակության աշխարհիկացման,այլ ինքնուրույն մուսուլմանական հասարակության` քաղաքացիական հասարակության ինքնակազմակերպման վրա,որն ունակ է դիմագրավել եւ պետական իշխանությանը, եւ պատրաստ է մոբիլիզացնել մուսուլմանական կուսակցությունների, միությունների եւ ինստիտուտների ներուժը,եւ պաշտպանել բազմակարծությունը, քաղաքական մասնակցությունը, եւ սոցիալական արդարությունը: Ի պատասխան իսլամիստների եւ ազգայնական ավտորիտար պետական էլիտաների մեղադրանքների`թե ժողովրդավարությունը եւ քաղաքացիական հասարակությունը արեւուտքի ծրագիրն է,որի խայծը իրենք միամտաբար կուլ են տվել, □նորարար□ մուսուլմանները նշում են, որ այս ծրագիրը հիմնված է էթնոկրոնական եւ քաղաքական բազմակարծության ինդոնեզական արժեքների վրա,որոնք համադրվում են պատմականորեն առանձնահատուկ արաբական իսլամից սկզբնավորվող բազմակարծության ավանդույթի հետ:

Մալայան արշիպելագը երբեք չի գրավվել մուսուլմանական բանակների կողմից, չի եղել որեւէ կայսրության կազմում, չի վերահսկվել կղերականների կողմից,ու նախքան հոլանդական գաղութատիրությունը «այն իրենից ներկայացրել է առեւտրական քաղաք-պետությունների, ագրարային թագավորությունների եւ քաղաքներից հեռու ցեղային բնակավայրերի ամբողջություն» (Հեֆներ, 2000:14):

Զարմանալի չէ, որ մուսուլման ղեկավարների եւ առեւտրականների տարածած իսլամը եւ հարյուրավոր էթնոլեզվական խմբերի ընդհանուր մուսուլմանական ինքնությունը մշտապես բազմաթիվ արտահայտություններ է ստացել, եւ արքունիքն ու ալիմները անկարող են եղել միատարր մուսուլմանության հասնել: Զավեշտալին այն է, որ հոլանդական գաղութատիրության շրջանում մուսուլմանների հասարակական գործերին մասնակցելու սահմանափակումները, որոնք հիմնված էին կրոնի մասնավորեցման լուսավորչական կոնցեպցիայի վրա, մուսուլմաններին ստիպեցին ձեւավորել ինքնուրույն կառույցներ եւ միություններ, որոնք հեռու էին իշխանության կենտրոնից: Իսլամի երկու տեսակների հակադրությունը ծագեց անկախության համար հակագաղութատիրական պայքարի ընթացքում: Պուրիտան մուսուլմաններից շատերը անկախությունը համարում էին պետության եւ հասարակության իսլամականացման ուղի:Որոշ կրոնապաշտ մուսուլմաններ էլ ժողովրդավարական ազգային պետության ստեղծումը պաշտպանելու համար`միացան ջավայան մուսուլմաններին, քրիստոնյաներին,հինդուիստներին, բուդդիստներին եւ աշխարհիկ ազգայնականներին: Այս քաղաքական պայքարը շարունակվեց Ինդոնեզիայի արդի պատմության ողջ ընթացքում` ընդունելով տարբեր ձեւեր եւ փոխելով դաշնակիցներին:

1955թ. առաջին համապետական ընտրությունների ժամանակ հակառակ ակնկալիքներին,որ մուսուլմանները կհաղթեն, ձայները հավասարապես բաշխվեցին ազգայնականների եւ իսլամական պետության կողմնակիցների միջեւ:1965 թ. ձախերի ռազմական հեղաշրջման անհաջող փորձից հետո, մուսուլմանական կազմակերպությունները միացան բանակին եւ արյունալի պայքարում ճնշեցին կոմունիստներին ու ձախերի համակիրներին:Այս գործողությունը, որ մոտ կես միլիոն մարդու կյանք խլեց, որակվեց որպես սրբազան պատերազմ` ջիհադ: Նմանությունները իսպանական քաղաքացիական պատերազմին եւ հրեամասոնաբոլշեւիկյան դավադրության դեմ կաթոլիկ եկեղեցու ազգային ազատագրական խաչակրաց արշավանքին`ակնհայտ են:Ի տարբերություն Ֆրանկոյի ռեժիմի, Սուհարտոն ոչ միայն մուսուլմանական կուսակցություններին պետական իշխանությամբ չվարձատրեց, այլեւ թուլացրեց այս կուսակցությունները`ճնշումների եւ շահարկումների միջոցով: 1971 թ. ընտրությունների ընթացքում, Սուհարտոյի «Ազգային միասնություն» կուսակցությունը պարտության մատնեց մուսուլմանական կուսակցություններին:Նորից ստիպված լինելով հույսը դնել սեփական ուժերի վրա,մուսուլմանական կուսակցությունները ուշադրությունը կենտրոնացրին կրոնական «կոչի» հասարակական ծրագրի եւ ինքնուրույն ինստիտուտներ ստեղծելու վրա:«Ավագ մոդեռնիստ» մուսուլմանական առաջնորդները, որոնք կապեր ունեին Մասյումի մուսուլմանական կուսակցության հետ, հասարակական ծրագիրը համարում էին միջանկյալ գործողություն, որը թույլ կտար ստեղծել այնպիսի բազա, որը կարող էին օգտագործել իշխանության գալու համար:Իսկ «կրտսեր մոդեռնիստները», ովքեր մոտ էին կանգնած մուսուլման ուսանողական կազմակերպություններին, բանակի ու վարչակարգի կողմից մուսուլմանական կազմակերպությունների եւ իսլամական խորհրդանիշների շահարկումից ավելի իրատեսական դասեր քաղեցին: Նրանք վեր հանեցին քաղաքացիական ինքնուրույնության եւ պետական իշխանությունից հեռավորություն պահպանելու ինդոնեզական մուսուլմանական ավանդույթը, որն այսուհետ անհրաժեշտ էր իսլամի ամբողջականությունը պահպանելու համար:

Ինչպես շատ այլ մուսուլմանական երկրներում, կրթության, ուրբանիզացիայի եւ տնտեսության զարգացումը չհանգեցրեց ակնկալված աշխարհիկացմանը: Ընդհակառակը, 1970-ականների վերջին եւ 1980-ականների սկզբին Ինդոնեզիան պարուրեց աննախադեպ իսլամական ալիքը:Այդ շրջանում Ինդոնեզիայի խոշորագույն մուսուլմանական կազմակերպությունը` «Նադլատուր Ուլաման», իսլամը քաղաքացիական հասարակության ստեղծմանն ուղղելու կողմնակից հիմնական ուժն էր,որն աջակցում էր մուսուլմանական ոչ կառավարական կազմակերպությունների ստեղծմանն ու ժողովրդավարության զարգացմանը: Երբ ժողովրդավարության,քաղաքացիական հասարակության եւ մարդու իրավունքների մասին համաշխարհային խոսակցությունները հասան Ինդոնեզիա,դրանք արագորեն ընկալվեցին եւ զարգացան ոչ թե որպես` արեւմտականացման իմիտացիա,այլ որպես`համընդհանուր իսլամական սկզբունքների եւ տեղական մուսուլմանական պրակտիկայի վերաձեւակերպում: Դեպի ժողովրդավարական եւ քաղաքացիական հասարակություն առաջնորդող այս ուղղությանն առաջ մղեցին Սուհարտոյի վարկաբեկված եւ կոռումպացված ռեժիմի, եւ պահպանողական մուսուլմանական ուժերի ջանքերը, որոնք ցանկանում էին իրականացնել վերից վար իսլամիզացիա, եւ բացեիբաց ազգայնական էթնոկրոնական կոչեր էին հնչեցնում ժողովրդավարական շարժման դեմ, որի անդամներին համարում էին հրեաների, ամերիկացիների եւ կաթոլիկ չինացիների դավադրության սպասարկուներ, որոնք ցանկանում են թուլացնել մուսուլմանական Ինդոնեզիան:

Ծայրահեղ ճգնաժամի մեջ հայտնվելով հանդերձ` վարչակարգը չէր դադարում էթնոկրոնական բռնություններ հրահրել Արեւելյան Թիմորում,Մալուկուում, Արեւելյան Ջավայում,այդ կերպ փորձելով ժողովրդավարական շարժումը երկփեղկել`աշխարհիկ ինդոնեզացիների եւ մուսուլմանների,ովքեր կապված էին Մեգավաթի Սուկարնոպուտրիի եվ Աբդուռահման Վահիդի Նադլաթուր Ուլամայի ավանդապաշտ մուսուլմանների հետ:Այս էթնոկրոնական հակամարտությունները հնարավոր է շատ ավելի դաժան եւ ապակայունացնող հետեւանք ունենային, եթե քաղաքացիական մուսուլմանական կազմակերպությունները չփորձեին կանխել բռնության ալիքը:Մուսուլմանական երիտասարդական կազմակերպությունները մեծ դեր ունեցան ժողովրդավարական շարժման մեջ, որն ի վերջո նախագահ Սուհարտոյին ստիպեց հրաժարական տալ 1998 թ. մայիսին:1999 թ. ընտրություն անցկացվեց, եւ մուսուլմանների ճնշող մեծամասնությունը քվեարկեց ժողովրդավարության,սահմանադրական կարգի եւ բազմակարծության կողմնակից կուսակցությունների օգտին: Չնայած Մեգավաթիի ազգայնական` «Ինդոնեզիայի Դեմոկրատական Կուսակցությունը» ստացավ ձայների մեծամասնությունը,կիսադեմոկրատական խորհրդարանն այնուամենայնիվ նախագահ ընտրեց Վահիդին, մեծ հարգանք վայելող կույր գիտնականին եւ մուսուլման առաջնորդին, ով Մեգավաթիին նշանակեց փոխնախագահ: Որպես նախագահ Վահիդը անարդյունավետ ու անվճռական դուրս եկավ,այդուհանդերձ նրա` բանակի քաղաքացիական վերահսկողության, քաղաքացիական հաշտության եւ անկախ դատական համակարգի ծրագրերը ուժեղացրին ինդոնեզական ժողովրդավարությունը:Նա հրաժարվեց օգտագործել մուսուլմանների աջակցությունը` պառլամենտի սկսած իմպիչմենտի գոծընթացի դեմ, եւ հրաժարական տվեց ապակայունացում թույլ չտալու համար, ինչը կարեւոր դեր ունեցավ քաղաքացիական իսլամի եւ Ինդոնեզիայում ժողովրդավարության զարգացման համար:

Վերջաբան

Այս աշխատության նպատակը համեմատական վերլուծության միջոցով երկու խոշորագույն,առերեւույթ միմյանց հետ կապ չունեցող համաշխարհային կրոնների` կաթոլիկության եւ իսլամի ժամանակակից վերափոխման նկարագրությունը տալն է: Նախ` պարզելու համար քաղաքացիական հասարակության եւ ժողովրդավարացման գործընթացում կրոնական նորմերի եւ ինստիտուտների ունեցած դերը,եւ երկրորդ, որպեսզի միջամտենք իսլամի եւ արեւմուտքի քաղաքակրթական բախման մասին մոդայիկ, սակայն հաճախ` սխալ ուղղությամբ տարվող վեճին:

Չնայած քննադատների կողմից հնչեցրած կարծիքներին,թե խնդիրը ոչ այնքան այն է, որ Հանթինգտոնի վերլուծությունը հիմնված է իսլամի էսենցիալիստական կոնցեպցիայի վրա,որքան այն, որ արեւմուտքի հիմքը ոչ պակաս էսենցիալիստական է, կաթոլիկության եւ իսլամի համեմատությունը ցույց է տալիս, որ խնդիրն ամենեւին էլ պարզունակ այն մոտեցման մեջ չէ, թե իսլամը մուսուլմանական հասարակությունների բազմազանությունը չընդունող միատարր «ֆունդամենտալիստական» կրոն է: Արդի աշխարհիկ արեւելքի էսենցիալիստական հիմնավորումը նույնքան խաբուսիկ է, որովհետեւ այն չի ճանաչում կաթոլիկ քրիստոնեությունը` որպես անցյալի եւ ներկայի արեւմուտքի անբաժանելի մաս:Իսլամը ֆունդամենտալիստական,հակամոդեռնիստական եւ հակաարեւմտյան կրոն ներկայացնելու ցանկացած փաստարկ, անգամ ոչ շատ վաղ անցյալում,կարելի էր հանգիստ ուղղել կաթոլիկության դեմ: Ավելին, ժամանակակից քաղաքական իսլամի շատ հատկանիշներ,որոնք արեւմտյան դիտորդները իրավացիորեն դատապարտում են (այդ թվում` որպես քաղաքական իշխանության հետամուտ լինելու գործիք ահաբեկչական մեթոդների եւ հեղափոխական բռնության արդարացումը), կարելի է հայտնաբերել նաեւ ոչ վաղ անցյալի արեւմտյան երկրներից շատերում, եւ ներկայիս բազմաթիվ աշխարհիկ շարժումներում:Այսպիսով, նախքան այս դատապարտելի հատկանիշները ճեպով իսլամին վերագրելը, պետք է հաշվի առնել, որ հենց աշխարհում առկա իրողություններն են հաճախ ծնում այս երեւույթները:

Ենթադրությունն առ այն, թե կաթոլիկության եւ իսլամի ժամանակակից վերափոխումը չնայած առկա տարբերություններին,կարելի է դիտարկել որպես կրոնի արդի փոխակերպման զուգահեռ,նույնիսկ համարժեք գործընթաց, կարելի է մեկնաբանել տարբեր կերպ: Կրոնի ներկայիս աշխարհիկ կոնցեպցիաները հակված են կրոնական ավանդույթի փոխակերպումը ներկայացնել կամ որպես դոկտրինի կապիտուլյացիա,որից պարզ է դառնում (հատկապես ցինիկների համար), որ այս կրոնների իմաստազրկվածությունն ունի բացահայտ ճշմարտություններ,որոնք գործում են ամենուր եւ բոլոր ժամանակներում, կամ որպես վերկառուցվածքային գաղափարախոսական համապատասխանեցում`նյութական բազայի փոփոխություններին:Իհարկե, կրոնական ավանդույթները տարբեր կերպ են մոտենում փոփոխվող հանգամանքներում իրենց անփոփոխ սկզբունքների իմաստի վերաարժեվորման խնդրին: Ապացուցելով իրենց շարունակական կարեւորությունը եւ փոփոխվող հանգամանքներում ուղենիշ լինելու ունակությունը` կրոնական ավանդույթները հաստատում են, որ իրենց վերաիմաստավորված սկզբունքներն անփոփոխ են եւ արդիական:

Վատիկանի ռեֆորմին հետեւած կաթոլիկ երկրների ժողովրդավարացումը ոչ թե ցույց է տալիս, որ ժամանակի ընթացքում կաթոլիկ եկեղեցին դադարել է դիմադրել մոդեռնիզմին, թույլ տալով, որ ժողովրդավարությունը զարգանա եւ ի վերջո մոդեռնիզմը հաղթի ավանդույթին, այլ ավելի շուտ մատնանշում է այն գործնական առավելությունները, որոնք առկա են, երբ ավանդական կրոնական հիմնավորումը ներկայացվում է որպես` արդի զարգացում: Եկեղեցու կողմից մարդու իրավունքներին հոգեւոր բնույթ հաղորդելը դարձավ եզակի եւ կարեւորագույն գործոն` կաթոլիկ ռեսուրսը ժողովրդավարացման համար օգտագործելու մեջ (Կազանովա, 1999): Ժողովրդավարացման համար պայքարը Թուրքիայում, Իրանում եւ Ինդոնեզիայում, նույնպես ուսանելի են: Ոչ մի երաշխիք չկա, որ իսլամի վերածննդին միտված շարժումներն ի վերջո կհանգեցնեն ժողովրդավարացման: Բայց մի բան հաստատ է, որ ժողովրդավարությունը հազիվ թե զարգանա մուսուլմանական երկրներում, քանի դեռ քաղաքական գործիչներին, ովքեր դրան են ձգտում, չի հաջողվել բոլորին մատչելի իսլամական լեզվով ասել իրենց ասելիքը:Իսլամի մասնավորեցման մասին կոչերը մուսուլմանական երկրներում միայն հակաժողովրդավարական արձագանքի կհանդիպեն:Մինչդեռ եթե հասարակության հետ համատեղ իսլամի ավանդույթները համապատասխանեցվեն ժամանակի մարտահրավերներին, քաղաքական փորձին եւ համաշխարհային միտումներին, հնարավոր է, որ հասարակական եւ քաղաքացիական իսլամի տարբերակներ առաջանանան,որոնք հնարավոր է տանեն դեպի ժողովրդավարացում: Խնդիրն այն չէ, որ ֆունդամենտալիստական կրոնական ավանդույթը չի թույլատրում այսպիսի փոփոխություններ,այլ այն` որ ներկայիս ավտորիտար մուսուլմանական երկրներում անհնար է գտնել բաց հասարակական ամբիոն, որտեղ այս հարցը կարելի կլիներ քննարկել: Իսկ երբ նման բաց հասարակական ամբիոն է հայտնվում մուսուլմանական երկրում կամ սփյուռքում, մուսուլմանները կարծես ձեւեր են գտնում, որ վերաձեւեն իրենց ավանդույթը քաղաքացիական եւ ժողովրդավարական ուղղությամբ (Կուրզման, 1998):

Իհարկե, աշխարհիկացման տեսության կողմնակիցներին կաթոլիկությանն ու իսլամին վերաբերող իմ համեմատական վերլուծությունը հազիվ թե համոզի: Նրանք պնդում են, որ երկու կրոններն էլ մասնավորեցմանը դիմադրելու դեպքում իրենցից լուրջ սպառնալիք կներկայացնեն արդի (իմա`աշխարհիկ) աշխարհակարգի համար:Ինչ որ առումով, նրանք ճիշտ են: Եթե պետք է լինի որեւէ երկրի կողմից չպարտադրված արդի աշխարհակարգ,այն պետք է հաշվի նստի այս եւ մյուս կրոնական ավանդույթների կենսագործունեության հետ: Հանթինգտոնի թեզի առավելությունն էլ հենց այն է, որ այն գիտակցում է կրոնական ավանդույթների եւ քաղաքակրթությունների աճող դերը համաշխարհային քաղաքականության մեջ: Հանթինգտոնի սխալն իր աշխարհաքաղաքական կոնցեպցիան է, երբ քաղաքակրթությունները դիտում է իբրեւ տարածքային միավորներ, այսինքն` ազգային պետություններ եւ խոշոր տերություններ, ու հետեւաբար ակնկալում է ապագայում գլոբալ կոնֆլիկտներ քաղաքակրթական սահմանների վրա: Իհարկե, գլոբալիզացիան կաթոլիկության եւ իսլամի նման վերազգային կրոնների համար` ազգային պետության զսպաշապկից ազատվելու, եւ իրենց վերազգային սահմաններն ու առաջատար դերը համաշխարհային ասպարեզներում վերագտնելու հիանալի հնարավորություն է (Կազանովա, 1997, 2001): Սակայն դրանք այս դերը կխաղան ոչ թե որպես տարածքային աշխարհաքաղաքական խաղացողներ, այլ` որպես վերազգային □աներեւույթ համայնքներ□:Ազգերը տեսանելի ապագայում կշարունակեն լինել այս աներեւույթ համայնքները եւ կոլեկտիվ ինքնության կրողները համաշխարհային տարածքում, բայց առավել կկարեւորվեն տեղական եւ վերազգային ինքնությունները, հատկապես` կրոնական ինքնությունները: Մինչ նոր` վերազգային համայնքներ կառաջանան, ու դրանցից մեկը կլինի աշխարհիկ էլիտայի առաջ քաշած բազմաքաղաքացիությունը, իսկ դրանցից ամենակարեւորները կրկին կլինեն հին քաղաքակրթությունները եւ համաշխարհային կրոնները:

Ծանոթագրություններ

(1) 1929 թ. Լաթերանի պայմանագիրը ստորագրելիս Պիոս 11-րդ պապը բացականչել է` «Մենք Աստծուն վերադարձրինք Իտալիային, իսկ Իտալիան` Աստծուն» (Հոլմս, 1981: 56): Լաթերանի պայմանագիրը միաժամանակ միջազգային պայմանագիր էր Իտալիայի թագավորության եւ Վատիկան քաղաք-պետության միջեւ, որով վերջնականապես լուծվեց կաթոլիկության հարցը, եւ ստորագրվեց համաձայնագիր` Սուրբ գահի եւ իտալական պետության միջեւ:

(2) Երբեմն քննարկման մեջ այնքան էլ պարզ չէ, թե արդյոք այլ քաղաքակրթությունների բախումն արեւմուտքի հետ հնարավո՞ր է, թե՞ ոչ, քանի որ նրանք ունեն ինքնուրույն աշխարհաքաղաքական շահեր եւ հնարավոր է պայքարեն արեւմտյան գերիշխանության դեմ: Իսկ այս դեպքում սովորական քաղաքակրթական հակամարտության փոխարեն, ավելի ճիշտ կլիներ ավանդական աշխարհաքաղաքական հակամարտության մասին խոսելը:Այդպիսով,արեւմտյան ներկան լուրջ սպառնալիք կներկայացներ այլ քաղաքակրթությունների համար, մինչդեռ մյուս քաղաքակրթություններն իրենց հերթին լուրջ սպառնալիք կներկայացնեին արեւմուտքի եւ ներկա աշխարհակարգի համար:

(3) «Կաթոլիկ կրոնը սխալմամբ համարվել է ժողովրդավարության բնական թշնամին» (Թոկվիլ, 199, 1:300):

(4) Որքան էլ տարօրինակ է, սակայն ֆունդամենտալիզմի դարաշրջանում ֆունդամենտալիզմի ծրագիրը ամբողջ աշխարհում չի կարող գտնել «ֆունդամենտալիստական» կոչվելու արժանի մի խոշոր կաթոլիկ սոցիալական շարժում (Մարտի եւ Էփլբի, 1991, Կազանովա, 1994 ա)

(5) Այս միտքը վերցրել եմ Շերիբան Սահինի աշխատությունից, որը վերնագրված է «Ալեվի շարժումը. գաղտնի բանավոր մշակույթից դեպի գրավոր մշակույթ» (2001):

(6) Ինդոնեզիայի մասին հատվածը գրելիս օգտվել եմ Հեֆներից:

References

Arjomand, Said A. "Civil Society and the Rule of Law in the Constitutional Politics of Iran Under Khatami." Social Research 67:2 (Summer 2000): 283-301.

Asad, Talal. "Europe against Islam: Islam in Europe." The Muslim World 87:2 (April 1997): 183-195

--. "Religion, Nation-State, Secularism." Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia. Eds. P. van der Veer and H. Lehmann. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Casanova, Jose. "Church, State, Nation and Civil Society in Spain and Poland." The Political Dimensions of Religion. Ed. Said Arjomand. Albany: SUNY Press, 1993.

--. "Protestant Fundamentalism, Catholic Traditionalism and Conservatism." The Catholic Historical Review 80:1 (January 1994a): 102-10.

--. Public Religions in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994b.

--. "Global Catholicism and the Politics of Civil Society." Sociological Inquiry 66:3 (Fall 1996): 356-363.

--. "Globalizing Catholicism and the Return to a `Universal Church.'" Transnational Religion and Fading States. Eds. S. Rudolph and J. Piscatori. Boulder: Westview Press, 1997.

--. "The Sacralization of the Humanum: A Theology for a Global Age." International Journal of Politics, Culture and Society 13:1 (Fall, 1999): 12-40.

--. "Religion, the New Millennium, and Globalization." Sociology of Religion 62:4 (2001): 415-441.

--. "Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective." Predicting Religion. Eds. G. Davie, P. Helas, and L. Woodhead. Aldershot: Ashgate, 2002.

Dabashi, Hamid. "Symbiosis of Religious and Political Authorities in Islam." Church-State Relations: Tensions and Transitions. Eds. Thomas Robbins and Roland Robertson. New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1987.

--. "The End of Islamic Ideology." Social Research 67:2 (Summer 2000): 475-518.

Eickelman, Dale F. "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies." American Ethnologist 19:4 (1992): 643-55.

Eickelman, Dale F., and James Piscatori, eds. Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination. London: Routledge, 1990.

Eickelman, Dale F., and James Piscatori. Muslim Politics. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Esposito, John L. The Islamic Threat: Myth or Reality. New York: Oxford, 1995.

Esposito, John L., and John O. Voll. Islam and Democracy. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Esposito, John L., and Michael Watson, eds. Religion and Global Order. Cardiff: University of Wales Press, 2000.

Gellner, Ernest. Postmodernism, Reason and Religion. New York: Routledge, 1992.

Haddad, Yvonne Y, et al. The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography. New York: Greenwood Press, 1991.

Hefner, Robert W. Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia. Princeton: Princeton University Press, 2000.

--. "Public Islam and the Problem of Democratization." Sociology of Religion 62:4 (2001).

Holmes, J. Derek. The Papacy in the Modern World, 1914-1978. New York: Crossroad, 1981.

Huntington, Samuel. The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

--. "The Clash of Civilizations?" Foreign Affairs 72:3 (Summer 1993): 14-33.

--. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon and Schuster, 1996.

Kazemzadeh, Firuz, "The Baha'is in Iran: Twenty Years of Repression." Social Research 67:2 (Summer 2000): 537-558

Kepel, Gilles, and Yann Richard, eds. Intellectuels et militants. Paris: Editions de Seuil, 1991.

Kurzman, Charles, ed. Liberal Islam: A Sourcebook. New York: Oxford University Press, 1998.

Lambton, Ann K.S. State and Government in Medieval Islam. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Lapidus, Ira M. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." International Journal of Middle East Studies 6:4 (October 1975): 363-85.

Lewis, Bernard, The Political Language of Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Marty, M., and R. S. Appleby, eds. Fundamentalisms Observed. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Mayer, Ann Elizabeth. "Islamic Rights or Human Rights: An Iranian Dilemma." Iranian Studies 29:3-4 (Summer/Fall, 1996):269-296.

--. Islam and Human Rights: Tradition and Politics. 3d ed. Boulder: Westview, 1999.

--. "The Universality of Human Rights: Lessons from the Islamic Republic." Social Research 67:2 (Summer 2000): 519-536.

Michnik, Adam. The Church and the Left. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

Murray, John Courtnay. We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition. New York: Sheed and Ward, 1960.

--. "The Problem of Religious Freedom." Theological Studies 25 (1964): 503-75.

--. "The Issue of Church and State at Vatican II." Theological Studies 27 (December 1966): 580-606.

Piscatori, James P. Islam in a World of Nation-States. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

--. "Religious Transnationalism and Global Order, with Particular Consideration of Islam." Eds. J. Esposito and M. Watson. Religion and Global Order. Cardiff: University of Wales Press, 2000.

Putnam, David. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon and Schuster, 2000.

Roy, Olivier R. The Failure of Political Islam. Cambridge: Harvard University Press, 1994.

Sahin, Sheriban. The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture. Diss. The Graduate Faculty, New School University, May 2001.

Sardar, Ziauddin. "Paper, Printing and Compact Disks: The Making and Unmaking of Islamic Culture." Media, Culture, and Society 15 (1993): 43-59.

Tajbakhsh, Kian. "Political Decentralization and the Creation of Local Government in Iran: Consolidation or Transformation of the Theocratic State?" Social Research 67:2 (Summer 2000): 377-404.

Tapper, Richard, ed. Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State. London: I. B. Tauris, 1991.

Tibi, Bassam. Islam and the Cultural Accommodation of Social Change. Boulder: Westview, 1990).

Tocqueville, Alexis de. Democracy in America. 2 vols. New York: Vintage, 1990.

van der Veer, Peter, and Hartmut Lehmann, eds. Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia. Princeton: Princeton University Press, 1999.

Jose Casanova is Associate Professor of Sociology at the New School for Social Research. He is the author of Public Religions in the Modern World (1994) and he guest-edited the special issue of Sociology of Religion on "Religion and Global Civil Society" (60:3, Fall 2001).